اسلام اور
عصر جدید

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

اسلام
اور
عصرِ جدید
(سہ ماہی)

مُدیر:
ڈاکٹر سیّد جمال الدین

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملّیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

فہرست مضامین

اداریہ

سید جمال الدین

جولائی۔ اکتوبر ۱۹۹۳ء کے ایک مجلس میں تین طلاق کے موضوع پر مشترک خصوصی شمارہ کے منظرِ عام پر آنے کے ساتھ ہی "اسلام اور عصر جدید" کی اشاعت کے پچیس سال پورے ہو گئے۔ اگر پلٹ کر دیکھیے تو ان پچیس سالوں میں اس رسالے نے اربابِ ذوق کی تسکین کے لیے متنوع موضوعات پر عصر جدید کے علما و دانش وروں کے لکھے ہوئے بیش بہا علمی و تحقیقی مضامین کا ایک کثیر ذخیرہ مہیا کیا ہے، ان میں سے بیشتر ایسے مضامین ہیں جن میں عصر جدید کے تقاضوں کے پیش نظر قدیم و جدید کے امتزاج سے ایسے راستے کی نشاندہی کی گئی ہے جس کے متعلق قرآن پاک میں ارشاد ہوا فَاَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ الْقَيِّمِ (پس لگائے رکھو تم اپنا منھ سیدھے راستے کی طرف)۔

اخلاقی و روحانی بحران کے زمانے میں منشائے الٰہی کے مطابق "سیدھے راستے" کی تلاش و جستجو "اسلام اور عصر جدید" کا نصب العین رہا ہے۔ اس سمت دانش وروں کی توجہ مبذول کراتے ہوئے ڈاکٹر سید عابد حسین مرحوم نے اپنے افتتاحی اداریہ میں لکھا تھا:

> مغرب میں بہت سے اہلِ نظر اور اہلِ دل ان بھیانک خطروں (اشارہ مغربی دُنیا میں پیدا ہونے والے روحانی و اخلاقی قدروں کے انکار، حد سے تجاوز کرتی ہوئی مادیت، انفرادیت اور اجتماعیت کے تصورات میں انتہا پسندی کے رجحانات اور سائنس کے ناجائز استعمال سے ہولناک ہتھیاروں کی طرف ہے جن سے عالم انسانیت کو خطرہ ہے) کو محسوس کرتے ہوئے ایسے تصور زندگی

کی جستجو میں جو انفرادیت اور اجتماعیت، مادّی اور روحانی اقدار میں ہم آہنگی کی راہ دکھاسکے۔ اور صنعتی نظام کی بے لگام قوتوں کو قابو میں لاسکے۔ دنیا کے مختلف مذاہب اور تہذیبیں اہلِ مغرب کی آج کی مشکلوں کو جو کل خود اُن کو بھی پیش آنے والی ہیں حل کرنے میں سر کھپا رہے ہیں۔ مسلمانوں کا جو اپنے آپ کو خدا کے عالمگیر پیام کا مبلّغ کہتے ہیں، خاص طور پر یہ فرض ہے کہ وہ اس مہم میں اپنا رول ادا کریں اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے کہ وہ ایک طرف مغربی تہذیب کا جو عصرِ حاضر کی نمائندہ ہے گہرا مطالعہ کرکے یہ معلوم کریں کہ جو روگ اُسے لگ گئے ہیں اور رفتہ رفتہ سارے عالمِ انسان کو لگتے جارہے ہیں اُن کے کیا اسباب ہیں اور دوسری طرف اسلام کی تعلیمات کا اس نظر سے گہرا اور معروضی مطالعہ کریں کہ وہ ان امراض کی روک تھام اور علاج کے لیے کیا تدبیریں بتاتا ہے۔

آج ہم پس جدید یا 'پوسٹ ماڈرن' عہد سے گزر رہے ہیں، روحانی اور اخلاقی تشکیک اور بے یقینی اپنی انتہا پر ہیں اور اقدار سے خالی مغربی تہذیب کی یلغار نے مشرقی تہذیبوں کی بنیادوں کو ہلاکر رکھ دیا ہے۔ اس لیے ہمارے لیے اور بھی ضروری ہے کہ ہم اپنے ورثے کو دیکھیں، اس کی جانچ کریں، سوچیں اور دیکھیں کہ ہم کس طرح اپنے ورثے کے مثبت اور متحرک عناصر کی بنیاد پر 'پوسٹ ماڈرن' عہد کی خرابیوں اور مغربی تہذیب کی یلغار یا اس کے منفی پہلوؤں سے اپنے کو محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ مغرب میں سب ہی کچھ بُرا نہیں ہے۔ ہماری نئی معیشت کا دارو مدار اُن جدید علوم پر ہے جو مغرب میں پروان چڑھے۔ ان سے ہم آج بھی استفادہ کر رہے ہیں اور آیندہ بھی کرتے رہیں گے۔ اسی لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے مطالعے مشرق و مغرب کے درمیان تصادم نہیں تفہیم کی طرف رہنمائی کریں۔ اسلام نے ماضی میں بھی عالمی تہذیبوں کے مثبت عناصر کو اپنی تہذیب کے آغوش میں جگہ دی ہے دینیات اور تاریخ کے علاوہ جتنے بھی علوم اسلامی دنیا میں موجود ہیں اُن کا بنیادی تعلق دوسری تہذیبوں سے ہے۔ اسلامی دنیا کی بالائی سطح کی موجودہ شکل میں دنیا کی بڑی تہذیبوں

کے اثرات کی طرف آسانی سے نشاندہی کی جاسکتی ہے۔ تاہم دینِ اسلام زندہ و جاوید ہے اور رہے گا۔ ہمیشہ کی طرح آج بھی ہمیں اپنے ذہن کے دریچوں کو کھلا رکھنا ہوگا تاکہ تازہ ہوا داخل ہوسکے۔ اگر ہمیں اپنی تہذیب پر اعتماد ہے تو بلاشبہہ ہم دوسروں کے تعاون سے آج کے دَور کے خطروں سے نبرد آزما ہوسکتے ہیں۔ اُمید ہے کہ ہمارے قلمی معاونین ان معروضات کی روشنی میں اپنے نتائجِ فکر و تحقیق ہمیں ارسال کریں گے۔

ترقی یافتہ معاشرے ہوں یا ترقی پذیر سماج دونوں ہی ایک دوسرے کے قریب آرہے ہیں۔ نئی معاشی پالیسیاں اور اقتصادی آزادی ہر ملک و قوم پر اثر انداز ہورہے ہیں کیونکہ جدید علوم و فنون اور نئی معیشت میں مغرب کو کئی لحاظ سے بالادستی حاصل ہے لہٰذا مشرقی تہذیبوں پر اس کے حاوی ہونے کے امکانات بھی زیادہ ہیں۔ ان حالات میں پس جدید یا پوسٹ ماڈرن عہد مسلم دانش وروں کے لیے ایک بہت بڑا چیلنج ہے۔ ہمارے ملک میں تین قسم کے مسلم دانش ور پائے جاتے ہیں۔ ایک وہ جو ہر خارجی تہذیبی یلغار کے آگے اپنے قلم سرنگوں کردیتے ہیں اور خود اپنے ہی نوکِ قلم سے اپنی پسپائی اور پستی کا حقارت سے ذکر شروع کردیتے ہیں۔ دوسرا طبقہ ان مسلم دانشوروں کا ہے جو مغرب یا جدید عہد سے وابستہ تصورات اور تبدیلیوں کو تنقیدی نگاہ سے دیکھتا ہے اور اُن سے دل آزاری کا برملا اظہار کرتا ہے اور ماضی کی طرف واپسی' کی صدا بلند کرتا ہے۔ ان دونوں طبقوں کے درمیان ایک اور طبقہ حائل ہے جو غالباً اقلیت میں ہے۔ اس طبقہ نے جدید عہد کے تقاضوں کو محسوس کیا، جدید علوم و فنون و نظریات کو مثبت انداز میں پرکھا، اپنے معاشرے میں ان کی افادیت کو آنکا اور ان میں سے منتخب و مفید عناصر کو اسلام کی اعلیٰ ترین قدروں سے جوڑ کر دیکھا اور پیش کیا۔ جامعہ ملیہ اسلامیہ میں اسی طرح کی دانش وری کو فروغ دیا گیا۔ یہاں اس دانش وری کے نقیب ڈاکٹر ذاکر حسین، پروفیسر محمد مجیب اور ڈاکٹر عابد حسین تھے جنھیں جامعہ کے ارکانِ ثلاثہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔

آج بھی ضرورت ہے کہ پوسٹ ماڈرن عہد سے پیدا خطرات کا سامنا کرنے کے لیے مسلم دانش ور انسان کی زندگی میں دینِ اسلام کے حوالے سے اخلاقی و روحانی قدروں کی افادیت کو ظاہر کریں۔ بے یقینی اور تشکیک کے دور میں یقین اور اعتماد کی فضا پیدا کرنے میں

مسلمان بہت اہم کردار ادا کر سکتے ہیں کیونکہ وہ توحید پر عقیدہ رکھتے ہیں اور یہ عقیدہ یقین واعتماد کی اساس ہے۔ ہر دور نے اپنے مفکر پیدا کیے ہیں۔ ہمارا دور بھی اپنے مفکر پیدا کرے گا۔ ہماری دانش وری کی روایت بہت مضبوط ہے۔ لہٰذا ہمیں یقین ہے کہ یہ روایت جاری رہے گی 'اسلام اور عصر جدید' کے ذریعے ہندستانی مسلمانوں میں اُردو دانش وری کو فروغ دیا جاتا رہا ہے اور ہمارا آج بھی یہی مقصد ہے۔ یوں بھی جامعہ ملّیہ اسلامیہ اُردو دانش وری کی امین رہی ہے' اس امانت کو سنبھال کر رکھنا ہے۔ لیکن یہ کام آپ کے قلمی تعاون کے بغیر ممکن نہیں۔ آپ سے استدعا ہے کہ اپنی فکری کاوشوں سے ہمارے رسالے کی مقبولیت میں اضافہ فرمائیں۔

ڈاکٹر عابد حسین مرحوم کے سہ ماہی رسالہ "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج" کے بھی پچیس سال اس سال پورے ہوں گے۔ یہ دونوں رسالے پابندی کے ساتھ ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز سے شائع ہو رہے ہیں۔ دونوں رسالوں کی سلور جوبلی ہم مشترکہ طور پر منانے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ بشرطیکہ ہمیں ضروری تعاون حاصل ہو۔ "اسلام اور عصر جدید" کے آخری دو شماروں پر مشتمل ایک مشترکہ خصوصی شمارہ شائع کیا جائے گا۔ جو نومبر۔ دسمبر ۱۹۹۴ء تک منظر عام پر آجائے گا۔ اس کے علاوہ "اسلام اور عصر جدید" کے پچھلے پچیس سالوں کے منتخب مضامین کے مجموعے شائع کرنے کا منصوبہ ہے۔ سیمنار اور سمپوزیم بھی منعقد کیے جائیں گے۔ عابد صاحب کے مذکورہ اُردو اور انگریزی رسالوں کی سلور جوبلی تقریبات ہم اکتوبر ۱۹۹۴ء سے اکتوبر ۱۹۹۵ء تک منعقد کریں گے۔ اُمید کرتے ہیں کہ ہمیں علم نواز حلقوں سے بھرپور تعاون حاصل ہوگا۔

اپریل ۱۹۹۴ء کا شمارہ اگست ۱۹۹۴ء میں منظر عام پر آئے گا۔ تاخیر کے لیے ہم معذرت خواہ ہیں۔

مولانا وحید الدین خاں

اسلام دور جدید میں

موجودہ زمانے کے ماہرین علم الانسان عام طور پر مذہب کا مطالعہ ایک سماجی مظہر کے طور پر کرتے ہیں۔ یہ بات اسلام کے لیے درست نہیں۔ اسلام سماجی حالات کی پیداوار نہیں ہے۔ اسلام ایک الہامی مذہب ہے۔ اور اسی بنا پر وہ ابدی طور پر ایک مقدس مذہبی نظام کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلام کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے کے لیے اس کی اس مخصوص نوعیت کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ زمانہ تو بدلتا رہتا ہے۔ پھر بدلے ہوئے زمانے میں اسلام کا انطباق کس طرح ہوگا۔ اسلام کو تغیّر پذیر دنیا کے مطابق کس طرح بنایا جائے گا۔ اس کا جواب قرآن اور دوسرے مذاہب کی مقدس کتابوں، مثلاً بائبل کا مطالعہ کرکے بآسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ اسلام، دوسرے مذاہب کی طرح لاتعداد تفصیلات کا مجموعہ نہیں ہے۔ اس کے برعکس اسلام صرف بنیادی قدروں کا مجموعہ ہے اور زمانی تبدیلی کا ٹکراؤ ہمیشہ تفصیلات کے ساتھ پیش آتا ہے نہ کہ بنیادی اقدار کے ساتھ۔

مثلاً اسلام میں توحید کی تعلیم دی گئی ہے اور توحید ایک اصول کی حیثیت سے بلاشبہہ ایک ابدی حقیقت ہے۔ اسی طرح اسلام میں بعض سنگین سماجی جرائم کے لیے مانع سزا

مولانا وحید الدین خاں، صدر، اسلامی مرکز سی۔ ۲۹، نظام الدین ویسٹ، نئی دہلی ۱۱۰۰۱۳

(deterrent punishment) کا قاعدہ مقرر کیا گیا ہے۔ یہ بھی ایک ایسی حقیقت ہے جس میں حالات کی تبدیلی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ کم از کم اب تک ایسا فرق حقیقی طور پر ثابت نہیں ہو سکا ہے۔ آج بھی سنگین جرائم کی روک تھام کے لیے مانع سزاؤں کے اصول کو تسلیم کیا جاتا ہے۔

موجودہ زمانے میں کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام میں اصلاح کی ضرورت پیش آگئی ہے۔ مگر یہ صرف غلط فہمی کی بنا پر ہے۔ اس سلسلے میں جو مثالیں دی جاتی ہیں، ان کا تعلق خود اسلام سے نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کے اپنے اضافے سے ہے۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اپنے اضافے سے اسلام کو پاک کرنے کی ضرورت ہے۔ خود اسلام میں اصلاح یا نظرِ ثانی کی ضرورت اس سے ثابت نہیں ہوتی۔

مثلاً موجودہ زمانے میں مسلم علماء کے ایک طبقے نے مغربی علوم کو پڑھنے کو غیر اسلامی قرار دیا۔ یہ اُن علماء کا غلط فیصلہ تھا۔ اس کا کوئی تعلق اسلام سے نہ پہلے تھا اور نہ اب ہے۔

یہی معاملہ جمہوریت کا ہے۔ بعد کے زمانے میں کچھ مسلم قوموں میں بادشاہت کا نظام قائم ہو گیا۔ آج بھی کئی مسلم ملکوں میں ایسا ہی سیاسی نظام پایا جاتا ہے۔ مگر وہ کسی بھی درجے میں اسلامی تعلیمات کا نتیجہ نہیں۔ وہ ایک سیاسی بگاڑ ہے جو بعد کو مسلم ملکوں میں پیش آیا۔ اسلام کا اصل نمونہ وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اصحابِ رسول رضوان اللہ الاجمعین کے زمانے میں قائم ہوا تھا۔ اور یہ ایک معلوم تاریخی حقیقت ہے کہ اسلام کے اس ابتدائی دور میں اعلیٰ ترین جمہوری نظام قائم تھا جس کو قرآن میں شورائی نظام کہا گیا ہے۔ یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اسلام ہی وہ نظام ہے جس نے تاریخ میں پہلی بار بادشاہت کو ختم کر کے جمہوریت کی بنیاد پر سیاست کا نظام قائم کیا۔ اس تاریخی حقیقت کو فرانسیسی مورخ ہنری پرین نے نہایت فراخ دلی کے ساتھ تسلیم کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں اصلاح کی ضرورت ثابت کرنے کے لیے جو مثالیں پیش کی جاتی ہیں ان کا تعلق اسلام میں اصلاح سے نہیں ہے بلکہ مسلمانوں کے اپنے عملی انحرافات میں اصلاح سے ہے۔ اس قسم کا عمل یقینی طور پر ضروری ہے۔ مگر ایسا کرنا زیادہ صحیح لفظوں میں،

خارجی اور اجنبی اثرات سے اسلام کو پاک کرنا ہوگا نہ کہ خود اسلام کی اصلاح کرنا۔

تاہم زمانے کی تبدیلی سے حقیقی اسلام کے لیے بھی بعض اوقات مسائل پیدا ہوسکتے ہیں۔ یہی وہ مسائل ہیں جن کے لیے اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے مگر یہاں اجتہاد سے مراد اسلام کے حکم کا دوبارہ انطباق ہے نہ کہ اسلام کے اصل احکام میں تبدیلی یا اصلاح۔ مثلاً اسلام کے دورِ اوّل میں تاریخوں کے تعین کے لیے چاند کی روایت پر بنیاد رکھی گئی تھی۔ اب فلکیاتی مشاہدے کے نئے علمی ذرائع دریافت ہونے کے بعد رصدگاہ کے ذریعے کلنڈر کا تعین کیا جائے گا۔ تاہم جیسا کہ عرض کیا گیا یہ اسلام کی اصلاح یا اس کو اپ ڈیٹ کرنا نہیں ہوگا بلکہ وہ اسلام کے حکم کا از سرِ نو انطباق ہوگا۔ اس قسم کی مثالوں سے اسلام میں نظرِ ثانی کے نظریے کو ثابت کرنا دُرست نہیں۔

عورت کے بارے میں اسلام کا جو حکم ہے اس کو اکثر اس سلسلے میں بطور مثال پیش کیا جاتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ قدیم حالات کے زیرِ اثر اسلام میں عورت کا سماجی رتبہ کم کیا گیا تھا۔ اب نئے حالات میں ضرورت ہے کہ اسلام کی اس غلطی کو دُرست کیا جائے۔

مگر یہ یقینی طور پر ایک غلط فہمی کا کیس ہے۔ اس موضوع پر میں نے ایک ضخیم کتاب لکھی ہے جو خاتون اسلام کے نام سے چھپ چکی ہے۔ خلاصہ یہ کہ عورت کے بارے میں اسلام کا جو حکم ہے اس کا تعلق ایک عملی ضرورت سے ہے نہ کہ ایک جنس کو برتر اور دوسری جنس کو کمتر قرار دینے سے۔ اس معاملے میں جدت پسند حضرات کا نقطۂ نظر مختصر طور پر equal so equal ہے جب کہ اسلام کا اصول اس معاملے میں equal but different کا ہے۔

اس معاملے میں اسلام کی پوزیشن یہ ہے کہ جہاں تک عزت اور احترام کا سوال ہے، اس اعتبار سے عورت اور مرد میں کوئی فرق نہیں۔ حقوق کے معاملے میں بھی دونوں کے درمیان برابری کا اصول قائم کیا گیا ہے۔ تاہم عملی زندگی میں دونوں کا مقامِ عمل بنیادی طور پر الگ الگ ہے۔ عورت کا مقامِ عمل بنیادی طور پر گھریلو (indoor) ہے اور مرد کا مقامِ عمل بنیادی طور پر بیرونی (outdoor) ہے۔ دونوں کے درمیان یہ تقسیم یقینی طور پر

افضل اور غیر افضل کی بنا پر نہیں ہے بلکہ حیاتیاتی فرق کی بنا پر ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عورت پیدائشی طور پر نازک جنس ہے اور مرد پیدائشی طور پر سخت جنس کی حیثیت رکھتا ہے اس لیے زندگی کے عملی انتظام میں دونوں کے لیے وہ کام دیا گیا ہے جو ان کی پیدائشی ساخت کے مطابق ہو۔ اس قسم کی تقسیم ایک عمومی عملی ضرورت ہے اور وہ ہر جگہ پائی جاتی ہے۔ حتی کہ وہ عورت اور عورت اور اسی طرح مرد اور مرد کے درمیان بھی اسی شخصی فرق کی بنا پر ہمیشہ موجود رہتی ہے۔

اسی لیے اسلام میں زندگی کا عملی انتظام مقرر کرتے ہوئے دونوں کے لیے وہ کام دیا گیا ہے جو ان کی پیدائشی ساخت کے مطابق ہو۔ اس تقسیم کا تعلق ہرگز قدامت پسندی سے نہیں ہے۔ وہ صرف فطرت کا اعتراف کرتی ہے۔ فطرت نے پیدائشی طور پر عورت اور مرد میں فرق رکھا ہے۔ یہ فطری فرق اتنا حتمی ہے کہ جن سماجوں میں اس تقسیم کو نظری طور پر تسلیم نہیں کیا گیا ہے وہاں بھی فطرت کے دباؤ کے تحت عملاً یہی تقسیم قائم ہے۔ مثلاً مغربی ملکوں میں عورت کو کامل آزادی دینے کے باوجود مذکورہ تقسیم کو ختم نہ کیا جا سکا۔ آج بھی وہاں کے تمام بڑے بڑے خارجی شعبوں میں مرد ہی کا غلبہ ہے۔ عورت کو نسبتاً صرف ہلکے شعبوں میں جگہ ملی ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنی پیدائشی ساخت کی بنا پر کمپیوٹر کے نازک کی بورڈ پر تو انگلیاں چلا سکتی تھی مگر عورت کے لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ کمپیوٹر فیکٹری میں بھاری بھر کم اور مشقت والے کام کو بخوبی طور پر انجام دے سکے۔

قرآن میں کہا گیا ہے کہ اس کی کچھ آیتیں محکم ہیں اور کچھ آیتیں متشابہہ ہیں۔ اس سے کچھ لوگوں نے یہ مطلب نکالا ہے کہ قرآن کی بہت سی تعلیمات تمثیل کی زبان میں ہیں اور ان کو حقیقی مفہوم دینے کے لیے تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً "چور کا ہاتھ کاٹ دو" کے قرآنی حکم کا مطلب ان کے نزدیک لفظی طور پر ہاتھ کاٹنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک مجازی اسلوب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو چوری کرنے سے روک دو۔

محکم اور متشابہہ کے الفاظ سے یہ استدلال درست نہیں۔ اصل یہ ہے کہ قرآن کی آیتیں دو قسم کی ہیں۔ ایک قسم کی آیتوں کا تعلق معلوم دنیا سے ہے اور دوسری قسم کی

آیتوں کا تعلق غیبی دنیا سے ہے۔ محکم آیتیں معلوم دنیا سے تعلق رکھتی ہیں۔ چور کی سزا کا تعلق بھی اسی دنیا سے ہے۔ چنانچہ ایسی آیتوں میں قرآن براہ راست زبان میں کلام کرتا ہے۔ متشابہہ آیتیں وہ ہیں جن کا تعلق غیبی دنیا سے ہے۔ یہاں قرآن نے تمثیل کا اسلوب اختیار کیا ہے۔ کیونکہ ایسے امور کو براہ راست اسلوب میں بیان کرنا ممکن نہ تھا۔ مثلاً "خدا کا ہاتھ" کا لفظ جہاں آتا ہے وہ لفظی معنوں میں نہیں ہے۔ اس سے مراد ہاتھ والی صفت ہے۔ یعنی پکڑ کی طاقت۔

اسلام دراصل فطرت کا نظام ہے۔ فطرت کے جو اصول ساری کائنات میں ابدی طور پر چل رہے ہیں۔ انھیں اصولوں کو انسانی زندگی میں چسپاں کرنے کا نام اسلام ہے۔ جس طرح عالم فطرت کے اصول ابدی ہیں اسی طرح اسلام کے اصول بھی ابدی ہیں۔ حقیقت کے اعتبار سے دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اسلام میں نظر ثانی کی بات کرنا اتنا ہی غیر متعلق ہے جتنا کہ قانون فطرت میں نظر ثانی کا مطالبہ کرنا۔

درسن

تبدیلیوں کے درمیان: نئی منزلیں نئی رہگذر

دوسرا حکیم اجمل خاں یادگاری خطبہ

منعقدہ ۲۸ر اکتوبر ۱۹۹۴ء

زیرِ اہتمام انجمن طلبائے قدیم جامعہ ملیہ اسلامیہ

جامعہ ملیہ کے قدیم طلبار کا مجمع ہو تو لازم ہے کہ بات محمد علی جوہر سے شروع ہو جنھوں نے سید احمد خاں کو ان لفظوں میں خراج پیش کیا تھا کہ وہ جس کی ابتدا تم تھے اسی کی انتہا ہم ہیں۔ لفظ کچھ ادھر ادھر ہو گئے ہوں گے مگر مفہوم یہی تھا اور سید احمد خاں وہ تھے جنھوں نے ایک بار لکھا تھا:

"برس کی اخیر رات کو ایک بڈھا اپنے اندھیرے گھر میں اکیلا بیٹھا ہے رات بھی ڈراؤنی اور اندھیری ہے گھٹا چھا رہی ہے بجلی تڑپ تڑپ کر کڑکتی ہے آندھی بڑے زور سے چلتی ہے دل کانپتا ہے اور دم گھبراتا ہے۔ بڈھا نہایت غمگین ہے مگر اس کا غم ہے نہ اندھیرے گھر پر ہے نہ اکیلے پن پر اور نہ بجلی کی کڑک اور گونج پر۔ زمانے کو یاد کرتا ہے اور جتنا زیادہ یاد آتا ہے اتنا ہی غم بڑھتا ہے ہاتھوں سے ڈھکے ہوئے منہ پر آنکھوں سے آنسو بہے چلے جاتے ہیں۔" (گزرا ہوا زمانہ)

اور اس اندھیری رات کے بڈھے کے غم کو ہلکا کرنے کے لیے محمد علی نے گاندھی جی سے مل کر جامعہ ملّیہ

اسلامیہ کا ننھا سا مٹی کا دیا روشن کیا جسے اجمل خاں نے اپنے خونِ جگر سے روشن رکھا، صحیح معنوں میں حکیم کی طرح اس کی حفاظت کی اور آندھی کے زور، بجلی کی کڑک اور گونج اور پھر اکیلے پن کے ان اندھیروں میں روشنی کی ہلکی سی لکیر کو جگمگائے رکھا۔

یہ وہ حکیم اجمل خاں تھے جنھوں نے غلام ہندوستان میں آزادی کی تحریکوں میں تن من دھن کی بازی لگا کر شرکت کی جن کے مکان پر گاندھی جی کی ابوالکلام آزاد سے پہلی ملاقات ہوئی جن کی زندگی وطن کی آزادی اور قوم و ملک کی فلاح کے خواب دیکھتے گزری۔ غالباً رشید احمد صدیقی نے کہیں لکھا ہے کہ مجاہدوں کی یادگار اتنے لہراتے ہوئے پرچم نہیں ہوتے جتنے چلتے ہوئے بادبان اور پارہ پارہ زرہ بکتر ہوتے ہیں۔ روشن صدیقی نے اسی مضمون کو اپنے ایک شعر میں یوں باندھا ہے:

لکھ گیا ہے درِ مے خانے پہ کوئی آزاد
زندگی لغزشِ مستانہ ہے، زنجیر نہیں

حکیم اجمل خاں نے قومی زندگی کے جو ابواب اپنے خونِ جگر سے تحریر کیے ان میں سے ایک کا عنوان ہے جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ جس نے تعلیم کا ایک نیا نصب العین، تہذیب کی ایک نئی روشن، ایثار و قربانی کا ایک نیا رُخ اور علم و ادب بالخصوص اُردو نثر کے اسلوب کا ایک نیا ذائقہ عام کیا۔ آپ کا کرم کہ ایسی عہد ساز شخصیت کو خراجِ عقیدت پیش کرنے کے لیے اجمل خاں یادگاری خطبے کے لیے مجھے یاد کیا، شکوہ ہے کہ مجھ سے بہتر اہلِ قلم اس فریضے کو مجھ سے بہتر طور پر انجام دے سکتے تھے مگر یہ احساس بھی ہے کہ کسی حکیم کو خراجِ عقیدت شاید مریض اور کسی دانش مند کو خراجِ عقیدت ایک بے بضاعت ہی ادا کرنے کا حق رکھتا ہے اس احساس افتخار کے لیے آپ کا شکرگزار بھی ہوں اور آپ سے شرمندہ بھی۔

سچ یہ ہے کہ برس کی اخیر رات نہ سہی مگر رات ڈراؤنی اور اندھیری ہے گھٹا چھا رہی ہے بجلی تڑپ تڑپ کر کڑکتی ہے آندھی زور سے چلتی ہے دل کانپتا ہے اور دم گھبراتا ہے اور ہاتھوں سے ڈھکے ہوئے منہ پر آنکھوں سے آنسو بہے چلے جاتے ہیں مایوسی اور بیزاری دل کو پارہ پارہ کیے دیتی ہے ایسے میں اپنے پرانے دن ہی یاد نہیں آتے وہ بھی یاد آتے ہیں جنھوں نے ان پرانے دنوں کو ہمارے لیے بہتر بنانے کی کوشش کی تھی اور جن کے نقشِ قدم سے آج بھی راستے جگمگاتے ہیں۔

مگر سوال یہ ہے کہ یہ راستے کدھر لے جاتے ہیں آگے کی طرف بڑھتے ہیں پیچھے کی طرف گھسیٹتے ہیں
اپنا حال اُس مسافر کا سا ہے جو بقول لینن ایک قدم آگے بڑھاتا ہے تو دو قدم پیچھے ہٹ جاتا ہے
چنانچہ منزل کی دوری اسی طرح قائم ہے:

ہر قدم دوریٔ منزل ہے نمایاں مجھ سے
میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے

اور یہ سب کچھ ۱۹۹۲ء میں ہو رہا ہے، ستر سال کا سوویت نظام پارہ پارہ ہو گیا، اچھا ہوا یا بُرا بہرحال سرد جنگ عالمی سطح پر ختم ہوئی۔ منظر یہ ہے کہ صدیوں پُرانے دشمن یورپین کمیونٹی کے نام پر مل بیٹھے ہیں۔ فلسطینی اور اسرائیلی دوستی کا ہاتھ بڑھا رہے ہیں۔ جنوبی افریقہ سے رنگ اور نسل کا بھید بھاؤ ختم ہو رہا ہے اور اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ صدیوں سے چلی آنے والی قوموں اور ملکوں کی وحدتیں ٹوٹ رہی ہیں، سرحدیں بن رہی ہیں اور پُرانی قومیتیں جو ایک مدت سے اپنا نام بھولی ہوئی تھیں ایک بار اس بھولے ہوئے نام اور فراموش کی ہوئی پہچان کی حفاظت کے لیے جاگ اُٹھی ہیں۔ اور ہم بقول شاعر: خاموش تجھے دل سے بُھلانے ہی لگے ہیں۔

بُھلانا بھی کیسے، اپنے ماضی کو جو کابوس کی طرح صدیوں سے ہمارے اوپر سوار ہے۔ مشتاق یوسفی بار بار یاد آتے ہیں جنھوں نے کہیں لکھا ہے کہ پسماندہ قوموں کا اصلی وطن ماضی ہوتا ہے سچ یہ ہے کہ ہم آج اپنی آنکھیں اپنے پیچھے کی طرف اپنی گُدّی میں لگا کر اپنی دانست میں ترقی کی راہ پر گامزن ماضی تو ان حرکتوں سے واپس آتا نہیں، ہاں ہم خود ایسے اور اتنے گھائل ہو جاتے ہیں کہ اپنی شناخت پہچاننا بھی مشکل ہو جاتا ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے بار بار آنے والے اس لفظ 'ہم' کی وضاحت ضروری ہے۔ خواجہ نظامی نے تو وہ سے ہند اور م سے مسلمان مراد لیے تھے مگر سچ یہ ہے کہ اس لفظ میں ایک ہمارے اپنے دَور کی دنیا کے سبھی باسی بھی شامل ہیں اور ہندوستان میں رہنے بسنے والے یعنی جو دل کا حال ہے وہی دلّی کا حال ہے۔

اس دَور کے رہنے بسنے والوں کو دیکھیے تو زمانہ گرم رفتار ترقی ہے زمانے کی کھنڈ ... رشک کئی خوا... ٹوٹے اور بکھرے ہیں مگر ایک خواب جو عالمی حکو

تھا اس کا نقشہ مجلس اقوام متحدہ کی شکل میں اُبھر رہا ہے بے شک آج اس پر بلا شرکت غیرے امریکہ کا قبضہ ہے اور عراق میں اس کی کارروائی میں اسی خود ساختہ عالمی پولیس مین کا عمل دخل تھا مگر یہ بھی صحیح ہے کہ بوسینا ہو یا صومالیہ یا عرب اسرائیل سمجھوتہ ان سب معاملوں میں مجلس اقوام متحدہ کی آواز زیادہ موثر ہوئی ہے اور ورلڈ گورنمنٹ کا جو خواب برٹرینڈرسل سے لے کر وینڈل ولکی تک دیکھا تھا اس کی تعبیر تھوڑی بہت دکھائی دینے لگی ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہیے کہ علیٰحدگی پسندی کا زمانہ ختم ہو رہا ہے اور ملکوں کی برادری مل جل کر ایک اجتماعی نظام کی طرف جا رہی ہے گویا ایک عالمی دھارا (International Mainstream) ہے جس میں جلد یا بدیر شامل ہونا شاید سبھی اقوام کا مقدّر ہے۔

اسی تصویر کو قومی سطح پر ہندوستان میں دیکھیے تو یہاں بھی لازم ہے کہ یہاں کا قومی دھارا بین الاقوامی دھارے سے ملے۔ قومی دھاروں میں ملنے کی دُہائی اکثر دی جاتی ہے اور یہ طعنہ خاص طور پر اقلیتوں میں اور ان میں خاص کر مسلمانوں کو بہت سننا پڑتا ہے مگر یہ مطالبہ کرنے والے بھول جاتے ہیں کہ اس قومی دھارے کو بھی بین الاقوامی دھارے میں ملنے کے معنی صرف جین کلچر اپنانا یا رنگین ٹیلی وژن اور وی سی آر خرید لینا اور بیوٹی پارلر اور نائٹ کلب سے رغبت نہیں ہے بلکہ اس کے معنی یہ بھی ہیں کہ چھوت چھات ختم ہو نصف انسانیت کو انسانیت کا درجہ ملے۔ ملک میں سماجی انصاف کا چلن ہو اور مذہب، نسل کی ناہمواریاں ختم ہوں مختصر یہ کہ انسان کو صرف انسان کی حیثیت سے عزت و آبرو کے ساتھ زندہ رہنے کا حق ملے۔

اس قسم کے آبرو مندانہ معاشرے کے قیام کے بعد ہی جدید دور میں کسی ملک کو حقیقی معنوں میں ملک اور کسی قوم کو حقیقی معنوں میں قوم کہنے کا حق ملتا ہے۔ ستم یہ ہوا ہے کہ ہمارے ملک اور معاشرے میں صنعتی دور آیا انگریزوں کی غلامی کے ساتھ۔ ایسا نہیں تھا کہ انگریزوں نے خواہ وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے ارباب اقتدار ہوں یا ملکہ وکٹوریہ یا ان کے جانشینوں کے وائسرائے انھوں نے ہندوستان میں صنعتی انقلاب کی برکتیں، سہولتیں اور اقتدار کچھ ہندوستان کی خیر خواہی میں عام نہیں کیں بلکہ خود اپنی انتظامی، معاشی اور ان کاروباری سہولتوں کے لیے یہاں ڈاک، تار، بجلی، ہوائی جہاز، ریل گاڑی اور پریس وغیرہ کی بھی شروعات کرنی پڑی اور کارخانوں کی

معیشت بھی لانی پڑی۔ اور ستم یہ بھی ہوا کہ ہندوستان میں اس ساری صنعتی ترقی کو جو بین الاقوامی کلچر کا اگلا قدم تھا برطانوی غلامی ہی کا ایک حصہ سمجھ لیا گیا اور وطن دوستوں کا دل سیاسی غلامی ہی سے نہیں اس صنعتی ترقی اور اس صنعتی انقلاب (Industrial Revolution) کی برکتوں سے حتیٰ کہ سماجی انصاف کے تصور سے بھی کھٹا ہو گیا اور ایسا کھٹا ہوا کہ وہ اس کا جواب یا متبادل تلاش کرنے کے لیے اپنے 'شان دار ماضی' کے 'شان دار کارناموں' کو ڈھونڈنے میں لگ گئے۔ جو اماں ملی تو کہاں ملی۔

اور ان متلاشی دیوقامتوں میں گاندھی اور اقبال، تلک اور اربندو گھوش، محمد علی اور ابوالکلام جیسے نام ہیں۔ سبھی دانشوروں نے اپنے گرد حلقہ بنایا اپنے ماضی کا، اور مشرق کے ماضی میں انھیں سب سے زیادہ قابلِ فخر وراثت ملی دھرم اور مذہب کی۔ چنانچہ سب کے سب قرآن اور گیتا کی نئی تفسیریں لکھنے لگے اور اپنی جڑوں کی تلاش میں اتنی دور نکل گئے کہ اس جستجو نے انھیں بانٹ کر رکھ دیا اور ان میں دقیانوسیت، توہم پرستی اور ظلمت پرستی کے وہ میلان پیدا کر دیے جو کبھی سیاست میں دھرم اور مذہب کے استعمال کی شکل اختیار کرتا ہے کبھی غلط العام اصطلاح تجدید پسندی یا بنیاد پرستی (Fundamentalism) کے روپ بھرتا ہے۔

ہمارے ادب ہی میں اس کی کرشمہ سازیاں دیکھیے: نذیر احمد سے پریم چند تک کھل کر جاگیردارانہ معاشرے کے تعطل، اس کی زوال آمادگی اور دقیانوسیت کی کھل کر تنقید کرتے ہیں مگر جب اس جاگیردارانہ چوکھٹے سے آگے بڑھ کر ان کو اس دور کی طرزِ جدید کی صنعتی زندگی کی جھلک نظر آتی ہے تو اس پر اس سے بھی زیادہ زور شور سے ٹوٹ پڑتے ہیں کہ انھوں نے صنعتی نظام کا صرف سیاسی غلامی والا روپ ہی دیکھا ہے جو ان کے افسانوں کو ان کی بنیادی شرافت سے بھٹکا دیتا ہے۔ نذیر احمد صرف ابن الوقت پر قناعت کرتے ہیں جو ملازمت میں بھی اپنی مذہبیت باقی رکھنے کے باوجود مغربی سانچے میں ڈھلنے کے باعث خود انگریز افسروں میں مطعون ہوتا ہے اور پریم چند گئودان کے گوبر سے آگے نہیں بڑھتے جو شہر کی صنعتی زندگی کے تاریک پہلوؤں ہی کو سامنے لاتا ہے۔

تعلیمی زندگی میں اس صنعتی اثر سے محفوظ رہنے کی تین کوششیں ہوئیں۔ دیوبند، ندوۃ العلماء

ر جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ ان میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے علاوہ (جس نے صرف مذہب
ے دائرے تک خود کو محدود نہیں کیا اور اُردو نثر کو ایک نیا رنگ اور دانش عصر کو نیا ذخیرہ
ہر حسین اور محمد مجیب کی نگارشات کی شکل میں دیا) باقی دونوں اداروں کا رُخ بھی مذہب
ے احیاء ہی کی طرف تھا۔ یہ بُری بات نہیں لیکن صنعتی دَور کے ترقی پذیر مزاج اور خاص طور
ر عالمگیر سطح پر رائج سائنٹیفک مزاج سے منہ موڑ کر بیٹھ رہنا خود اپنی پس ماندگی کو مستقل طور پر
سلط کر لینے کے مترادف تھا۔ بقول شاعر:

اپنی منقاروں سے حلقے کس رہے ہیں جال کے
طائروں پر سحر ہے صیاد کے اقبال کے

ور اس صورت حال میں آج بھی کوئی بنیادی تبدیلی نہیں آئی ہے۔

بے شک ہندوستان ایشیا میں چین اور جاپان کے بعد سب سے زیادہ صنعتی ملک ہے مگر وہ لوگ بھی جو اس صنعت کے ذریعے دولت کما رہے ہیں اس صنعت کے پیچھے کارفرما سائنسی مزاج سے بیشتر محروم ہیں ان کے ذہن اصنام خیالی سے آباد اور توہمات اور تعصبات سے بھرے ہوئے ہیں اور اسی لیے ہندوستان کا ضمیر دولخت ہے کاروباری سطح پر صنعتی ترقی کی طرف راغب اور ذہنی اور جذباتی سطح پر دقیانوسیت اور احیائیت کی طرف مائل اور وہی خلفشار ہماری معیشت سے لے کر سیاست تک ہر شعبے میں نمایاں ہے۔

اسی سے جڑا ہوا مسئلہ ہے وطنیت کا۔ بلاشبہہ ملک اور قوم کے تصورات صنعتی انقلاب کے دیے ہوئے ہیں۔ جب یورپ میں مشین کا چلن ہوا بڑے بڑے کارخانے، نئی نئی مصنوعات تیار کرنے لگے اور ان کے لیے وسیع سے وسیع تر منڈیوں کی فکر ہوئی تو ملکوں یعنی منڈیوں کی بھی سرحدیں بننے لگیں اور ہر ملک اپنی اپنی مصنوعات کے فروغ کی فکر میں لگ گیا اور اپنی منڈی میں دوسرے ملکوں کی بنی چیزوں پر بڑھ بڑھ کر درآمد ٹیکس لگانے لگا، کسٹم وجود میں آیا اور ویزا پاسپورٹ کا رواج ہوا۔ اور صنعت کو ضرورت تھی زیادہ سے زیادہ مرکزیت اور یکسانیت کی یعنی ہوسکے تو ایک زبان، ہوسکے تو ایک مذہب، ہوسکے تو ایک کلچر، ہوسکے تو مشترک نسلی وراثت اور ہوسکے تو ایک مشترک قومی شعور۔ کچھ صنعتی ترقی کے میدان میں قدم رکھنے سے پہلے فراہم کیے گئے کچھ صنعتی

، کے دوران فراہم ہوئے۔

غرض ایسے ملک اور معاشرے کا تصور اُبھرا جو وحدانی تھے مگر ابھرا انھیں ملکوں میں
ں صنعتی ترقی ہوئی تھی۔ انگلستان کے رہنے والے انگریز، زبان انگریزی، مذہب عیسائیت
، ایک خاص شکل اینگلی کن، کلچر برطانوی، تاریخ نارمن فتح سے لے کر ملکہ الزبتھ دوم تک شور وہ
کراموِل سے لے کر آج تک کی برطانوی پارلیمان فراہم کرتی آئی ہے۔ ظاہر ہے ترقی اور تہذیب
ا یہ نمونہ صنعتی ترقی کے اعتبار سے پسماندہ ملکوں کے لیے نہ مناسب ہے نہ ممکن کیونکہ ابھی تو وہ
دم بننے کے عمل سے گزر رہی ہیں ابھی تو بہت دنوں تک بلکہ سالہا سال برسہا برس تک کثرت
بں وحدت کے جلوے دیکھنے ہیں اور اسی راہ سے وہ ملّت واحدہ بنیں گے۔

یہی بحث و مباحثہ محض زبان سے نہیں پھاوڑوں اور کدالوں سے، خنجروں اور بھالوں
سے، ترشولوں اور تلواروں سے آج ہندوستان میں جاری ہے۔ بات بظاہر بالکل منطقی سی نظر آتی
ہے۔ انگلستان کے رہنے والے انگریز تو ہندوستان کے رہنے والے ہندو، انگلستان کی زبان
انگریزی تو ہندوستان کی زبان ہندی وغیرہ وغیرہ۔ مگر یہ سب ایک مفروضے پر قائم ہے کہ ہندوستان
بھی انگلستان کی طرح صنعتی ترقی کے ساتھ ساتھ قوم کی تشکیل کے عمل کو مکمل کر چکا ہے جو حقیقت
نہیں ہے۔ ہندوستان ابھی اس عمل سے گزر رہا ہے اور یہ عمل جبر و تشدد سے نہیں خوش دلی
اور مشترکہ معاشی اور معاشرتی ذمے داریوں کے احساس سے پیدا ہوتا ہے اور ہر قسم کی خشونت،
تنگ دلی اور تنگ نظری اس عمل کو آگے بڑھانے کے بجائے پیچھے دھکیل دیتی ہے خواہ وہ
اکثریت کی تنگ دلی ہو یا اقلیت کی تنگ نظری۔ دقیانوسیت ہو یا احیائیت دونوں اس عمل کے
لیے یکساں طور پر مہلک ہیں۔

اور یہیں سوال اُٹھتا ہے "کہاں سے کہاں تک" کا۔ شعر کہنے کو تو اقبال نے کہہ دیا:

آئینِ نو سے ڈرنا طرزِ کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

مگر یہ صرف مسئلہ ہوا اس کا حل نہیں ہوا۔ غور کیجیے کہ ہمارے ایک قدم آگے بڑھنے اور ہر بار دو
قدم پیچھے ہٹنے کا راز اسی تذبذب میں ہے۔ ہم بقول ای ایم ایس نمبودری پد جیرتے میں ایٹم بم کا پیوند

لگانے کی فکر میں ہیں۔ لطف یہ ہے کہ اس مہم میں بھی ہندوستان (یا یوں کہیے کہ اس کی اکثریت جسے قومی دھارے کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے) اور اس کی اقلیتیں اور خاص طور پر مسلم اقلیت دونوں یکساں طور پر شریک ہیں ہندوستان اپنے کو بین الاقوامی دھارے سے نہیں جوڑ پاتا اور اپنے تشخص کا کسی نہ کسی طور سے تحفظ اور اعادہ کرنا چاہتا ہے اور اس تشخص کو کبھی وہ قومی کہتا ہے کبھی دھارمک۔ کبھی ہندوستانی پن اور کبھی ہندو پن۔ اسی طرح اور اسی طرز پر ہندوستانی مسلمان اپنے کو قومی دھارے سے مکمل طور پر نہیں جوڑ پاتا اور اپنے مذہبی یا تہذیبی تشخص کا تحفظ اور اس پر اصرار کرتا ہے کبھی اسے احیائیت سے ملا دیتا ہے کبھی پرسنل لا سے کبھی اقلیتی مزاج سے۔

مسئلہ بہرحال وہی ہے۔ ہندوستان ایک قوم بن چکا ہے یا قوم بننے کے عمل سے گزر رہا ہے۔ اگر قوم بن چکا ہے تو ہندو۔ ہندی۔ ہندوستان کا نعرہ سمجھ میں آسکتا ہے لیکن اگر ابھی اس عمل سے گزر رہا ہے اور حال یہ ہے کہ "چلے چلو کہ وہ منزل ابھی نہیں آئی" تو پھر یہ نعرہ اور اس قسم کے بھی وحدانی نعرے خطرناک ہیں کہ یہ اس بنیادی رواداری، وسیع القلبی اور تہذیبی طور پر کثیر الجہتی یا Pluralism اور multilateralism کی نفی کرتے ہیں جس کے خوش دلانہ سنگم سے ملت واحدہ کا تصور اور قومی یگانگت کا شعور ابھرنے والا ہے۔ سیکولرزم محض اس کی ایک علامت ہے جو خوش دلانہ تنوع اور کثیر الجہتی کا جواز پیدا کرتی ہے اور اسی لیے ہندوستان کی آئندہ ترقی کے لیے شرط اول ہے۔ یہ سکھاتا ہے کہ اختلاف کے معنی مخالفت نہیں ہیں اور جمہوریت اسی نازک سے فرق سے نمو پذیر ہوتی ہے۔ والیٹر نے اپنے مخالف سے کہا تھا "مجھے تمھاری رائے سے مکمل طور پر اختلاف ہے مگر اس اختلاف کو ظاہر کرنے کے تمھارے حق کے لیے میں اپنی جان دینے کو تیار ہوں"۔ اختلاف کا حق اور اختلاف کا احترام۔ یہی تو جمہوریت کی بنیادیں ہیں۔

جمہوریت کے نزدیک فرد اہم ہے خواہ وہ کسی فرقے، علاقے اور مذہب کا ہو اور فرد کی حیثیت سے اسے دوسرے انسانوں کے سے مساوی شہری حقوق حاصل ہیں۔ اتفاق اور اختلاف کا حق بھی حاصل ہے اظہار کی آزادی کا بھی۔ اب سوال رہا کہ وہ فرد اقلیتی فرقے کا ہے یا اکثریتی فرقے کا اور یہ اقلیت مذہبی اقلیت بھی ہو سکتی ہے لسانی اقلیت بھی ہو سکتی ہے اور علاقائی

اور نسلی اقلیت بھی۔

ایک قوم بننے کے عمل میں مختلف فرقوں اور اقلیتوں کے درمیان یا تو ایک ہوجانے کا مرحلہ درپیش ہوتا ہے اور یا ایک جمع ایک ہونے کا یعنی یا تو اقلیت اور اکثریت کے فرقوں کے درمیان ایسا محکم رشتہ قائم ہوجائے کہ "من تو شدی تو من شدی" میں بھی کسی کو اعتراض نہ ہو یا پھر اس منزل تک پہنچنے سے پہلے ایک جمع ایک کا معاملہ ہو یعنی دونوں کی الگ الگ حیثیتیں قائم رہیں اور ان دونوں یا دو سے زیادہ گروہوں یا فرقوں یا قومیتوں کے درمیان سمجھوتہ ہوجائے اور یہ سب اپنی تہذیبی انفرادیت قائم رکھتے ہوئے بھی مشترک قومی وحدت پر رضامند ہوجائیں اور مل جل کر سیاسی اقتدار اور ریاست کی کارفرمائی میں شریک ہوں یعنی سوال محض تہذیبی احترام یا انفرادی عزت و حرمت کا نہیں سیاسی طاقت میں باہمی شرکت اور ایک دوسرے پر بھرپور اعتماد کا ہے۔

اور ظاہر ہے یہ اعتماد ایک دن میں پیدا نہیں ہوسکتا اور قوموں کی زندگی میں ایک دن قرنوں پر پھیلا ہوا ہوتا ہے پھر وہی سوال کشادہ دلی اور وسعت نظر کا ہے اور اس کا سب سے بڑا مظہر ہے مشترک تاریخ، مشترک کلچر اور مشترک تہذیب اور زبان و ادب کا تانا بانا کہ انھیں سے ایک علاقے کے رہنے بسنے والوں کے خواب اور ار۔ن تلازمے اور رویّے ایک بنتے ہیں۔

تاریخ ہی کو لیجیے۔ عجب تماشا ہے کہ اکثریت اس آئینے کو ایک رُخ سے پکڑے ہوئے ہے اور اقلیت بالخصوص مسلمان دوسرے رُخ سے ایک کے ولن دوسرے کے ہیرو اور ایک کے ہیرو دوسرے کے ولن۔ واقعات اور کردار خود تو کچھ بولتے نہیں بعد کو آنے والے ان کو جس رنگ میں چاہیں پوت دیتے ہیں پھر ستم یہ ہے کہ ایک کے نزدیک تاریخ کا خاتمہ اور تہذیب کا انجام گیارہویں صدی ہی میں ہوگیا۔ اس کے بعد جو کچھ ہے وہ لوٹ مار، ظلم و ستم، سیاسی اور فکری غلامی اور زوال کی کہانی ہے دوسرا فرقہ اقلیت کا ہے جس کے نزدیک ہندوستانی تہذیب ہے تو اس کی شروعات ہی محمد بن قاسم کے حملۂ سندھ سے یا پھر محمود غزنوی کی یورش سے یا پھر ۱۲۰۶ء میں دہلی میں قطب الدین ایبک کی حکومت قائم ہونے سے ہوتی ہے اور اس سے پہلے تو صرف اندھیرا ہی اندھیرا تھا۔ البتہ دونوں انیسویں صدی میں قائم ہونے والی اور بیسویں صدی تک چلنے والی

انگریزوں کی غلامی سے تو یکساں طور پر نفرت کرتے ہیں مگر ان کی لائی ہوئی صنعتی دور کی آسانیاں بلکہ عیاشیوں تک کو للچا للچا کر اپناتے ہیں۔ لاؤڈ اسپیکر مندروں اور مسجدوں تک میں پہنچ گئے اور ٹیلیوژن کے بغیر مذہبی اور دھارمک اجتماع بھی ادھورے ہیں گو کبھی تصویر کھنچوانا بھی حرام تھی۔

تہذیب کا حال اس سے بھی دلچسپ ہے مختلف علاقوں، مذہبوں اور گروہوں کے درمیان مشترک عناصر کی تلاش بیرونی ملکوں میں اچانک کسی ہندوستانی خاندان سے ملنے سے اور اس سے یگانگت کے انجانے جذبے سے تو ہو سکتی ہے مگر خود اپنے ملک میں اس کے آثار ڈھونڈنا خاصا مشکل مرحلہ ہے۔ سیدھی سادی بات کو لیجیے اگر آپ کسی ملنے والے کو سلام کرنا چاہتے ہیں تو لازم ہے کہ مخاطب کا مذہب اور علاقہ آپ کو معلوم ہو۔ آپ سلام علیکم کہیں یا نمسکار کریں یا آداب اور تسلیمات پیش کریں۔ اسی طرح اگر ہفتے کے کسی دن کا نام لینا ہے تو پیر کہیں یا دوشنبہ یا سوموار۔

زبان و ادب کا معاملہ اس سے بھی زیادہ عبرت ناک ہے۔ اوّل تو دنیا بھر سے نرالا نظریہ زبان کو محض الفاظ یا رسم خط سے پہچاننے کا ہمیں نے اپنایا ہے۔ صرفی اور نحوی ترکیب اور قواعد ایک ہوں مگر چند لفظوں کے سنسکرت سے لینے یا فارسی عربی سے لینے کی بنا پر ہم زبان کی پہچان کرتے ہیں اور ایک ہی زبان دو رسم خط میں لکھی جائے تو ہم اسے نہ ایک ماننے کو تیار ہیں نہ اس کی یگانگت پر غور کرنے کو آمادہ۔ ادب میں اس تنگ نظری نے یہ حال کر رکھا ہے کہ رانی کیتکی کی کہانی لکھنے والے انشاء اللہ خاں ایک زبان کے ادب میں شامل ہیں اور شاعر انشاء دوسری زبان کے ادب میں۔ یہی حال امیر خسرو اور پریم چند کا ہے کہ آدھے اِدھر ہیں آدھے اُدھر۔ یہ دوری بھی عجب دوری ہے، یہ بٹوارہ بھی عجب بٹوارہ ہے کہ جب یہ دو زبانیں بولنے والے اور دو ادبی روایتوں سے رشتہ جوڑنے والے ایک دوسرے سے مخاطب ہوں تو ایک دوسرے کی اسّی فی صد باتیں سمجھ لیں فلم دیکھیں تو ایک جیسی زبان میں مگر جب کتابی زبان بولنے پر آئیں تو ایک دوسرے سے ہر رشتے کا انکار کر دیں۔ وجہ صرف اتنی کہ زبان اور ادب کو ایک اور صرف ایک وردی پہناتے پر اصرار ہے جب کہ وہ زبان و ادب رسم خط سے لے کر ادبی مزاج تک کشادہ دل اور البیلا ہے ایک طرز اور ایک پوشاک پر قناعت نہیں کرتا کم سے کم دو روپ اور دو لباس چاہتا ہے اور جن لوگوں کا ادب ہے وہ گویا اسی لیے خود اپنے سے روٹھے ہوئے

ہیں خود اپنے سے برسرپیکار ہیں۔

اور اس پوری کٹا چھنی کے دوران حالت کچھ برخت کے ڈرامے Caucasion Chalk Circle کے بچے جیسی ہوتی ہے دو عورتیں جس کی ماں ہونے کی دعوے دار ہیں اور عدالت کے فیصلے کے مطابق وہ بچے کو آدھا آدھا بانٹ رہی ہیں کوئی اس کا ہاتھ کاٹنے لیے جاتی ہے کوئی اس کے پاؤں، اور اس تکا بوٹی میں کوئی یہ بھی نہیں سوچتا کہ بچے پر کیا گزر رہی ہے۔ کوئی اتنا بھی نہیں سوچتا کہ ایسا بھی بہت کچھ ہے جو مشترک ہے جو بانٹا نہیں جا سکتا اور جس کو پروان چڑھانے میں صدیوں اپنی چاندی لٹائی ہے اور قرنوں نے کندن بکھیرا ہے۔

کارواں کے دل سے احساس زیاں جاتا رہا

ایک فرقے کے نزدیک ہرش وردھن سے قبل فلسفے کے جو خزانے، فن جمالیات کے جو نوشتے، فن طب کے جو رموز و نکات سنسکرت ادب نے فراہم کیے ان سب کو ہم نے 'ہندو' کہہ کر رد کر دیا۔ حتیٰ کہ بھرت کے ناٹیہ شاستر اور بدھ مت کی جاتک کتھاؤں سے بھی اپنا دامن بچا لیا اسی طرح عہد وسطیٰ میں جو ترقی ہوئی اسے اپنی تہذیب کی اگلی کڑی سمجھنے کے بجائے غلامی اور غیریت کے کھاتے میں ڈال دیا اور جس طرح ہندو کہہ کر قدیم ادب اور دانش سے اپنا رشتہ توڑا تھا اسی طرح ہندوستانی ہندوؤں نے عہد وسطیٰ کے عظیم الشان تہذیبی کارناموں کو مسلمان قرار دے کر انھیں بھرشٹ سمجھا اور ٹاٹ باہر کر دیا۔ بھری پُری تہذیب ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی اور اس کو ملانے والے سبھی تہذیبی رشتے، اجنتا کا آرٹ، رقص کی مدرائیں، سنگیت کے پیچھے کارفرما دیو مالا، داستانوں میں جھلکتی ہوئی زندگی، غزل کی قلندرانہ لے، تاج محل کا فن تعمیر، حد یہ ہے کہ ہمارے خواب و خیال تک مذہب اور دھرم کے نام پر بٹ گئے اور ان سے ماورا جو مشترک ساجھے کا کلچر تھا اس کا کسی کو دھیان تک نہ آیا۔

کوئی بہت کشادہ دل اور روادار ہوا تو وہ دونوں یا دو سے زیادہ دھرموں اور مذہبوں کے درمیان سمجھوتوں کی بات کرنے لگا یا ان دھرموں اور مذہبوں پر تہذیبوں کی یگانگت یا ملنساری کے گن گانے لگا۔ کسی کو یہ خیال نہیں آیا کہ محض دھرم اور مذہب کی بنیاد پر تہذیبیں نہیں بنتیں۔ دین دھرم اہم سہی مگر اتنے بھی اہم نہیں کہ معاشرے ان کی بیساکھیوں کے بغیر

نہ چل سکیں۔

طرفہ تماشا یہ ہوا کہ ہندوستان کے آئین میں تو سیکولرزم کا لفظ جڑ گیا مگر نہ تو اس کی پہچان بتائی گئی اور نہ اُسے سیاسی کے ساتھ ساتھ تہذیبی اور فکری معنویت دینے کی کوئی کوشش کی گئی اور اس طرح جو تہذیبی بٹوارہ دین دھرم کے نام پر ہوا تھا وہ سیاست سے کہیں زیادہ بھیانک شکل میں تہذیب، ادب، فکروفن ہی نہیں ہماری روزمرّہ کی زندگی کے ہر شعبے میں در آیا اور پچھلی تقریباً نصف صدی میں کسی نے اس کا تدارک یا مداوا کرنے کی کوشش نہیں کی۔

سیکولرزم کچھ نہیں ہے اگر اس کا مقصد صرف اتنا ہے کہ آپ ہر صبح اُٹھ کر ہر مسجد یا درگاہ، ہر مندر یا شوالے، ہر گردوارے اور گرجا گھر کی دہلیز پر ماتھا ٹیکتے پھریں۔ بیشک ہر مذہب، ہر دین دھرم کا یکساں احترام واجب ہے۔ بے شک ہر شہری کو آزادی ہے کہ وہ جس مذہب کو چاہے مانے اور چاہے تو کسی دین دھرم کو نہ مانے لیکن سیکولرزم کا بنیادی مقصد تو سیاست سے کٹھ مُلّائیت اور پنڈتائی سے الگ کرنا ہے اس کا مطلب ہے تو صرف اتنا کہ قانون اور سیاست سب کے لیے ایک ہو بلالحاظ مذہب وملّت، بلالحاظ جنس و علاقہ۔ انصاف سب کے لیے، دستور سب کے لیے، آئین اور ضابطے سب کے لیے یکساں مگر یہ یکسانیت جبری نہیں ہوگی رضامندی سے ہوگی اور اس میں مختلف اقلیتی گروہوں کی اپنی پہچان اس حد تک باقی رہے گی جس حد تک وہ خود اسے برقرار رکھنا چاہیں۔

اسی طرح ہم اس پُل صراط تک پہنچتے ہیں جس سے گزر کر مختلف قومیتیں ایک قوم کی وحدت اختیار کرتی ہیں اور کثرت وحدت کا روپ لے لیتی ہے اور یہ پُل صراط بنا ہے مستقل اور مسلسل ٹکراؤ کے درمیان متوازن رویّوں کے نکات سے۔ ایک طرف ہر فرقے، گروہ اور اقلیت کی اپنی الگ پہچان قائم رکھنے کی خواہش ہے اور دوسری طرف ان الگ الگ پہچانوں کو قائم رکھتے ہوئے ان سب کے اندر سے اُبھرنے والی دو مشترک قومی وحدت کا جلوہ ہے جو ہر لمحہ ردوقبول، اخذ و ارادہ کا مطالبہ کرتا ہے۔

سامنے کی باتیں قبول کرنا انسانی ذہن کے لیے سب سے زیادہ مشکل مرحلہ ہوتا ہے۔

اس تبدیلی کا ذکر اکثر ہوتا ہے اور بچہ بچہ جانتا ہے کہ ہر آن تبدیلی جاری ہے مگر انسانی ذہن اور اس سے بڑھ کر جذبہ اور ارمان اڑیل ٹٹو کی طرح کسی ایک منزل پر رُک جاتے ہیں اور تبدیلی کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھنے پر بھی اسے قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ ہر مذہب اپنے اپنے زمانے کا محض روحانی اور اخلاقی ہی نہیں سیاسی اور تہذیبی نظام بھی تھا اور اپنے دَور کے تقاضوں کو پورا کرتا تھا ورنہ اس طرح لاکھوں کروڑوں انسان اسے کیوں قبول کرتے مگر زمانہ بدلا اس کا روحانی فیض تو جاری رہا مگر بدلے ہوئے حالات نے نئے سیاسی اور معاشی نظام رائج کر دیے اور اب نئے ادارے، نئے تصوّرات، نئے مسائل کو دخل اندازی نے دین دھرم کی روشنیوں سے منوّر لیکن ان کی پرانی ضابطہ بندیوں سے آگے بڑھنے کی ضرورت پیدا کر دی جسے دورِ جدید نے سیکولرزم اور جمہوریت کے نام دیے۔

یہ صرف اصطلاحیں نہیں ہیں طرزِ زیست ہیں سیکولرزم بھی، جمہوریت بھی۔ دونوں کی بنیاد ہے اختلاف کو مخالفت نہ سمجھنا اور ہر مخالف کے نقطۂ نظر کو ہمدردی اور احترام سے دیکھنا اور قبول کرنا اور جمہوریت نام ہے دوسری تہذیبی اکائیوں کی انفرادیتوں کو مجموعی وحدت کے وسیع تر دائرے میں دیکھنا اور قبول کرنا اور جسے آزادی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور ترقی سمجھا جاتا ہے انھیں آج کی بدلتی ہوئی دنیا میں ان بنیادی قدروں کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

آزادی ہو یا جمہوریت ایسی نعمتیں نہیں ہیں کہ ایک بار ہاتھ آجائیں تو ہمیشہ کے لیے ہماری باندیاں ہو جائیں۔ ہر لمحہ اس کی حفاظت کرنی ہوتی ہے۔ اس کے حصول کی طرح اس کے پھلنے پھولنے کی بھی مسلسل کاوش کرنی ہوتی ہے اور یہ کاوش محض سیاسی نہیں ہوتی بلکہ آزادی اور جمہوریت کے مزاج کو اپنے ملک اور معاشرے کے ہر فرد میں رائج اور مستحکم کرنا بھی لازم ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو احساس ہو کہ جمہوریت صرف ووٹ دینے اور ووٹ گننے کا نام نہیں بلکہ اس کشادہ دلی کا نام ہے جو ارتقار کی ضمانت ہے۔

دور ہے ٹکنالوجی کا۔ شہر کارخانوں سے آباد، شاہراہوں پر موٹروں اور بسوں کی دوڑ دھوپ آسمان پر ہیلی کوپٹر اور ہوائی جہاز کی پروازیں، گھر میں ٹیلی وژن، وی سی آر، گیس کے چولھے اور بجلی کی روشنی۔ سائنس نئی روشنیں تراش رہی ہے اور انسان خلا کے ساتھ ساتھ اب تک کی تمام مشکلات

بلکہ ناممکنات سے بھی نبرد آزما ہے آپ پہلی بار گاؤں سے شہر آئیں اور پہلے پہل سابقہ بجلی کے بٹن یا گیس کے چولھے سے پڑے تو اپنے رویئے میں کچھ تبدیلی ہوتی ہے۔ شہر میں بس پکڑنے کے لیے جس پھُرتی کی ضرورت ہوتی ہے وہ خود اپنی تربیت دے لیتی ہے۔ یہی حال ٹکنالوجی والے سائنسی زمانے کا ہے کہ یہاں احساس مستعد، اعصابی نظام چوکس اور ذہن چوکنا نہ ہوتے معاشرے میں موثر زندگی دشوار ہے۔ یہی حال جمہوریت اور آزادی کا بھی ہے۔ یہی تقاضہ ہمارے قومی معاشرے سے بین الاقوامی معاشرے کا بھی ہے اور قومی معاشرے کا مطالبہ اقلیتی معاشروں سے بھی ہے۔ گویا جسے یکجہتی کہتے ہیں وہ محض قومی سطح پر ہی نہیں بین الاقوامی سطح پر بھی ہمارے دَور کی ضرورت بن چکی ہے۔

سوال صرف یہ ہے کہ سائنس اور ٹکنالوجی کے اس دَور میں ہم کب تک ترقی سے روٹھے ہوئے ماضی کے چمکتے سرابوں پر نظر جمائے رہیں گے اور ان سرابوں کے چمکتے نشانات کے بہانے اقتدار اور اختلاف کا راستہ ڈھونڈتے رہیں گے۔ سائنس کی وہ تعلیم کس کام کی ہے جو صرف ایجادات اور مصنوعات کی دولت بخشے مگر دلوں کے اندر بیٹھے ہوئے توہمات اور دماغوں کے اندر بسے ہوئے توہم پرستی کے اندھیرے دور نہ کرسکے جو سائنسی اوزار تو دے مگر سائنٹفک مزاج نہ دے سکے۔ پچھلے پچاس سال میں کسی ایک رہنما نے بھی معاشرے کو اس جدید ذہن اور سائنسی مزاج سے بڑے پیمانے پر متعارف کرانے کی کوئی باقاعدہ مہم شروع نہیں کی۔ نتیجہ یہ ہے کہ ملک آج یورپ ہی نہیں جاپان سے بھی پیچھے ہے اور معاشرہ جو روٹی، روزی، کپڑا، مکان، روزگار، صحت، انصاف اور علم کی طلب سے منوّر ہونا چاہیئے تھا۔ بنیادی انسانی ضرورتوں کے لیے ترستے ہوئے مسجد و مندر کے پیچھے باہمدگر دست وگریباں ہے اور ان ظلمتوں کی پناہوں میں اقتدار کی ہوس اور جاہ و منصب کی پیاس پنپ رہی ہے۔

ہے تو مبتدیانہ سی بات مگر کیا ہرج ہے ذرا سائنسی اور ٹکنالوجی کے دَور میں اپنا چہرہ ماضی کے بجائے مستقبل کی طرف پھیرتے ہوئے یہ بھی ذرا دیکھتے چلیں کہ سائنٹفک مزاج دراصل کیا ہے ؟ یوں تو بقول محمد علی جوہر لفظ سے بڑا شہید کوئی اور نہیں مگر سائنس کی روح اگر کچھ ہے تو اپنے حواس پر بھروسہ ہے اور حواس صرف پانچ نہیں بعض کے نزدیک ۱۰۲ اور بعض کے نزدیک اس سے زیادہ ہیں پھر ان حواس سے مشاہدے کے ذریعے جو معلومات حاصل ہوں ان سے تجزیے کی

رو سے استخراج نتائج تک پہنچنا اس کی پہچان ہے اگر جو علم ہے وہ ہمارے حواس کی دین ہونا چاہیے اور ایسا کر اسے ہم ثابت کر سکیں دیکھ سکیں اور دکھا سکیں صرف دلیلوں سے نہیں بالواسطہ یا بلا واسطہ مشاہدے اور تجربے سے اس سائنسی طریقۂ کار میں غلطی کا امکان تو ہے مگر اندھے عقیدے کی گنجائش نہیں۔

اس کے علاوہ یہ موٹی سی سچائی کہ جسے ہم حقیقت کہتے ہیں یا تصویرے تعبیر کرتے ہیں یہ سب کچھ تبدیل ہوتا ہے اور تغیرّ و تبدّل فطری ہے۔ اسے مقدر کہیے یا قدرت کا قانون۔ مگر اس سے مفر نہیں اور تبدیلی کی زد میں ہم سب ہیں اور ہر وقت ہیں۔ اس لمحہ بہ لمحہ بدلتی ہوئی زندگی میں قابلِ رحم ہیں وہ لوگ جو ایک کسی نہ بدلنے والے نظام سے رشتہ جوڑ کر اسی کے سہارے جوڑنا چاہتے ہیں یا جی رہے ہیں۔

اور تبدیلی برحق ہے تو یہ بھی برحق ہے کہ ہر لمحہ ہمارے اندر اور ہمارے باہر کچھ مر رہا ہے اور کچھ پیدا ہو رہا ہے۔ خود ہم بھی اسی مٹنے اور پیدا ہونے کے عمل میں ہیں اور اس تبدیلی سے ہم آگاہ ہوں تو اُسے کارگر طور پر برت سکتے ہیں۔ آگاہ نہ ہوں تو زندگی گزرتے ہوئے لمحوں کا بین ہوتی جائے گی۔ اور ہم آج کی کمیں گاہوں کے بجائے گزرتے ہوئے کل کے مُردہ عجائب گھر کے آثارِ قدیمہ میں شامل ہوتے جائیں گے۔

کیا اس بدلتے ہوئے معاشرے اور تبدیل ہوتے ہوئے منظر میں کبھی کوئی نیا آدرش لے کر آیا ہے جسے پورے ملک کے سامنے اس طور سے رکھا گیا ہو کہ جزوِ مزاج بن جائے اور ملک اور معاشرے کا مجموعی ارمان کہا جا سکے۔ دستور اور آئین میں لکھے جانے والے الفاظ مُردہ ہیں جب تک ان کو جیا نہ جائے وہ زندگی اور سماج کی رگوں میں دوڑتا پھرنے والا لہو نہ بن جائے جب تک وہ لغت کے صفحوں سے نکل کر ہمارے سانسوں کا حصہ اور دلوں کی دھڑکن نہ بن جائے اور اس کام کے لیے محض سیاسی مہم جوئی درکار نہیں ایک وسیع اور بسیط تر نفاذ درکار ہے زیادہ ہمہ گیر رسائی زیادہ دور تک پہنچنے والی آواز۔

ہمارا قافلہ ہے مگر بے سمت اور بے منزل، ہم جادہ پیما ہیں مگر اس طرح جیسے خواب میں چل رہے ہوں اور جب خواب ہمارے پاس نہ ہوں۔ آزادی کی جنگ کے دوران لاکھ طرح کے جوکھم

تھے اختلاف بھی بہت تھے اور رکاوٹیں بھی لاتعداد مگر ان سب کے باوجود ایک شانِ کجکلاہی تھی، ایک عجیب وغریب قسم کا اعتماد تھا، ایک ایسی سرمستی تھی جو کبھی بھگت سنگھ بن کر مسکراتے ہوئے پھانسی کا پھندا چوم سکتی تھی، کبھی محمد علی بن کر جامعہ ملیہ قائم کر سکتی تھی، کبھی حکیم اجمل خاں بن کر حکومتِ وقت سے آنکھیں پھیر کر اپنے اردگرد کے ہموطنوں کے سہارے ادارے چلانے کی جسارت کر سکتی تھی۔

یہی حال شعر وادب میں بھی تھا کہ مفلوک الحال چشمے بیچنے والے اصغر اور جگر شاہ دکن کی معتوب اور ریاست حیدرآباد سے نکالے ہوئے جوش ملیح آبادی کی ادبی محفلوں سے خراج وصول کرتے تھے اور اس دور کے نوجوان شاعروں اور ادیبوں میں وہ بھی تھے جن کا شمار باغیوں میں ہوتا تھا اور معاشرہ دولت وثروت سے بے نیاز ان سرپھروں کی عزّت کرتا تھا اور عزّت بھی ایسی کہ ان کی ساری خطائیں معاف اور ان کے سارے عیوب سے درگذر۔ آج جب مصلحت اور خوشامد کا دور ہے اُس دَور کی قلندری ناقابلِ یقین سی لگتی ہے۔

حادثہ صرف یہ ہوا ہے کہ معاشرہ آدرش سے محروم ہے اور آدرش سے محروم معاشرہ خزاں کے ٹوٹے ہوئے پتّے کی طرح ہوا کے ہر جھونکے کے ساتھ کبھی ادھر اُڑتا ہے کبھی اُدھر۔ اور اُڑتے ہوئے یہ سوکھے پتے ایک دوسرے سے ٹکراتے ہیں اور بکھرتے جاتے ہیں جو گلزار کی زینت تھے وہ کوڑا کرکٹ بن کر زمین لاجرد پر پھیل جاتے ہیں اور ان سے حاصل ہونے والی فرحت گندگی میں بدل جاتی ہے۔ پچاسی کروڑ کی قوم کی کثیرآبادی کا ماتم کرنے والے اس انبوہِ عظیم کی عظیم الشان طاقتوں اور صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے لیے کوئی خواب، کوئی تصوّر، کوئی آدرش نہیں دے پائے ہیں کاش کہ ہمیں کوئی زیادہ سیکولر اقبال کوئی زیادہ جدید مزاج کا گاندھی میسر آتا جو تبدیل ہوتے ہوئے معاشرے کے نئے سائنسی اور فکری پیغام کو گھر گھر پہنچا سکتا۔ روم روم میں بسا سکتا۔

اور نصب العین کے اِس گرہن میں سوائے اپنے کسی کو کچھ نظر نہیں آتا جب کہ آزادی کے حصول کے بھی مقصد ابھی اسی طرح ادھورے پڑے ہوئے ہیں۔ انسانی جمعیتوں کی سوئی ہوئی

قوتیں اور صلاحیتیں نئی للکار اور نئے عزم سے پیدا ہوتی ہیں جنھیں اقبال نے خودی کہا تھا اور برگساں نے تخلیقی ارتقار اور بعض دوسروں نے life force کہا ہے۔ یہی وہ عنصر ہے جس سے بقول غالب :

درد کی دوا پائی درد بے دوا پایا

اسی جذبے سے ستاروں پر کمندیں ڈالی جاسکتی ہیں اور مزید فتوحات کی راہ ہموار کی جاسکتی ہے۔

اب آیئے تصویر کے دوسرے رُخ پر ایک نگاہ ڈالیں۔ زمانہ یکجائی کا ہے مگر یہ یکجائی جبر کی نہیں رضامندی کی ہے۔ مختلف قومیں اپنے اپنے مفاد میں ایک دوسرے سے مل رہی ہیں۔ تجارتی اور کاروباری رشتے بن رہے ہیں اور ذرائع ابلاغ نے مصنوعی سیاروں کے ذریعے ترسیل کا ایک جال بچھا رکھا ہے۔ دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک پلک جھپکتے خبر پہنچتی ہے اور اس تار برقی پر آج خبریں سفر کر رہی ہیں کل تہذیب اور تمدن سفر کریں گے۔ تہذیبی تبدیلیاں ہوں گی، جمعیتیں بنیں گی، ایک جہتی نیا روپ اختیار کرے گی۔

گویا عالمی کلچر کی داغ بیل ایک نئے انداز سے پڑنے لگی ہے اور اس یکجہتی اور عالمی اتحاد کی شرطِ اوّل یک رنگی نہیں ہمہ رنگی ہے مرکزیت نہیں وفاق ہے یعنی ہر گروہ ہر معاشرے اور ہر علاقے کی اپنی پہچان اور اپنی انفرادیت قائم رہے اور اس کو قائم رکھتے ہوئے وہ عالمی برادری کا حصّہ بنے۔ یعنی دنیا میں ہو یا ہندوستان میں۔ بیرونی ہو یا اندرونی مستقبل وفاق ہی کا ہے اور وفاق یا مختلف معاشروں کی انفرادی آزادی اور ان کی پہچان قائم رکھتے ہوئے وسیع تر اکائی میں شریک ہونا ہی حقیقی اتحاد کی بنیاد ہو سکتا ہے۔

اور تبدیلی کے احساس اور شعور کے ساتھ اپنی بنیادی پہچان کو قائم رکھنا مطالبہ کرتا ہے نئے دور کے معروضی اور سائنسی نقطۂ نظر کا۔ اس میں جذباتیت کی گنجائش کم ہے اور حقیقتوں کو پہچاننے اور ان سے خود کو ہم آہنگ کی للکار زیادہ۔ اس میں ماضی کی طرف منہ موڑ کر بیٹھ رہنے اور اپنی گمشدہ فردوسوں میں محو ہو جانے کی ترنگ خطرناک ہے البتہ نظر بھر کر لمحۂ امروز کو آنکنے اور مستقبل کو پرکھنے کی ضرورت زیادہ ہے اور اسی کے مطابق اپنی منزل کا انتخاب اپنی بصیرت کے مطابق کرنے اور اپنی رہ گذر کے تلاش کرنے کی اہمیت البتہ پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔ گھڑی ایسی ہے جب دنیا و سیت

اور ماضی پرستی سے دامن بچانا اور ہوش وحواس اور عقل ودانش پر بھروسہ کرکے نئی محفل سجانا اور نئی دنیا بسانا ضروری ہوگیا کہ اسی سائنسی مزاج اور حکیمانہ نقطۂ نظر سے دورِ حاضر کے تقاضوں کو پورا کیا جاسکتا ہے۔

مدتوں سے مغربی استعمار ہندوستان کو باور کرانے میں لگا ہوا ہے کہ وہ صرف روحانیت کا مرکز ہے۔ اس کے خزانے میں تو محض ماضی اور مذہب سائنس اور ٹکنالوجی کے دَور میں ان کا کوئی مصرف نہیں اس لیے اسے پورے مشرق کے ساتھ مغربی کارخانوں کے لیے محض خام مواد اور منڈیاں فراہم کرنی چاہئیں باقی دنیا کا سارا کام کاج سنبھالنے کو مغرب بہت ہے جہاں روشنئ علم وہنر عام ہے۔ اب شاید وقت آگیا ہے کہ اس روشنئ علم وہنر میں ہم بھی حصّہ دار ہوں اور دولخت انسانیت کے یہ دونوں غیر مساوی حصّے ایک عظیم الشان بین الاقوامی دھارے میں شامل ہوں اور عالمی تہذیب کا کارواں اگلی منزل کی طرف قدم بڑھائے۔

یہ منزل طے ہوگی تو پہچان، ارمان اور عرفان کے سہارے طے ہوگی انسانی سفر کی دلچسپ جدلیات ہے کہ وہ ارتقائی عمل میں اردگرد کی زندگی ہی کو نہیں بدلتا خود اپنے آپ کو بدلتا چلتا ہے اور منزل کی لگن اتنی زیادہ ہوگی ارمان جس قدر بھرپور ہوگا۔ اور سائنسی مزاج سے پیدا شدہ عرفان جس قدر موثر ہوگا اسی قدر یہ منزل آسان ہوگی۔ تمام بنیادی امتیازات کے ساتھ اپنی پہچان قائم رکھتے ہوئے قومی اور بین الاقوامی وفاق میں شامل اور شریک ہونے کی منزل جس میں جمہوری رنگارنگی بھی ہو اور عالمی ہم آہنگی بھی۔

اسی لمحے اندھیرے چھٹنے لگتے ہیں اور وہ خواب جو حکیم اجمل خاں جیسے پُرکھوں نے دیکھے تھے ان کی تعبیریں مشعلوں کا جلوس لیے پھول اور ستارہ بکھیرتی ہوئی اس نئی رہ گزر سے گزرنے لگتی ہیں اور کہیں دور سے یہ زمزمہ سُنائی دیتا ہے:

جلانے والے جلاتے ہی ہیں چراغ آخر
یہ کیا کہا کہ ہوا تیز ہے زمانے کی

منظر حسین

مسلمانوں کی تعلیم کا لائحۂ عمل

سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی کے افکار کی روشنی میں

۱۔ سرسید

انیسویں صدی کے نصف آخر میں برطانوی حکومت کے مکمّل قیام کے بعد سرسید پر یہ حقیقت آشکارا ہوچکی تھی کہ مسلمانوں کی مجموعی پسماندگی کا اصل سبب ان کی جہالت، غفلت اور مغربی علوم وفنون سے کنارہ کشی ہے جب کہ مغربی ممالک کی ترقی کا راز سائنسی اور تکنیکی ایجادات اور عوام میں جدید علوم وفنون کی اشاعت ہے۔ اسی لیے انھوں نے تقریباً تمام تحریروں اور تقریروں میں ہندوستان کے مسلمانوں کو یہ احساس دلانے کی کوشش کی کہ جب تک وہ جدید علوم وفنون سے خود کو آراستہ نہیں کرتے، ترقی نہیں کرسکتے اور مہذّب نہیں کہلا سکتے۔ ان کا خیال ہے کہ زمانہ چونکہ بتدریج ترقی کی جانب گامزن ہے اس لیے علوم وفنون کے میدان میں بھی زمانے کی رفتار کے ساتھ تغیّر وتبدّل لازمی ہے۔ غرضکہ مروّجہ روایتی علوم کو کافی خیال کرنا غلط ہے۔ ان کے نزدیک اس خیال کے پیش نظر یورپ نے علوم وفنون کو ایسی ترقی دی جیسے ایک بیج سے عالی شان درخت پیدا ہوجاتا ہے، اور ایسے جدید علوم ایجاد کیے جو روزمرّہ

ڈاکٹر منظر حسین، سنٹر آف انڈین لینگویجز، اسکول آف لینگویجز، جواہر لعل نہرو یونیورسٹی، نئی دہلی

کی زندگی کے واسطے کارآمد ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے تار برقی اور ریل کو پیش کیا اور کہا کہ اگر دنیا کے کسی علاقے میں یہ سہولتیں میسّر نہ ہوں تو اُس علاقے کے لوگوں کو معذور خیال کیا جاتا ہے۔ سرسیّد مسلمانوں کو یہ پیغام دینا چاہتے ہیں کہ مسلمانوں کو بھی یورپی اقوام کی طرح اپنے پُرانے علوم وفنون پر تکیہ نہ کرکے جدید علوم وفنون کی تحصیل کرنی چاہیے اور نئے نئے سائنسی اور ٹکنالوجیکل انکشافات اور ایجادات سے خود کو آگاہ رکھنا چاہیے:

> دیکھیے یہ تمام چیزیں یورپ کی ایجاد کی ہوئیں علوم کی برکت سے ہم کو ملی ہیں۔ جب زمانہ ایسی ترقی کرگیا ہے اور علوم نے یہ ترقی پائی ہے تو کیا ہمارا یہ کام ہے کہ ہم ان علوم پر نظر نہ ڈالیں یا جس قدر ہمارے اسلاف نے کیا ہے اسی قدر ہم بھی کریں۔ اگر ہم اسی پُرانے علم کو رٹتے جائیں اور ہم اتنا ہی کریں جتنا کہ ہمارے باپ دادا نے کیا تھا تو ہم مثل ایک جانور کے ہوں گے۔[1]

دنیا میں علوم وفنون کے میدان میں ترقی کی رفتار کو دیکھ کر سرسیّد نے مسلمانوں کے مروّجہ تعلیمی نظام — سلسلۂ نظامیہ — کا جائزہ لیا، جسے وہ صدیوں سے اختیار کیے ہوئے تھے۔ اس نظامِ تعلیم کا جائزہ لینے کے بعد اس کے بارے میں انھوں نے کہا کہ اسے اختیار کرنے والی قوم کبھی نہیں کرسکتی کیونکہ جدید عہد میں علوم وفنون جس قدر ترقی کرچکے تھے اور ان میں جس قدر انقلابات رونما ہوچکے تھے ان کی روشنی میں اس نظامِ تعلیم کے تحت پڑھائے جانے والے مضامین فرسودہ ہوچکے تھے اور مضحکہ خیز معلوم ہوتے تھے۔ انھوں نے اس سلسلے میں جون پور، علی گڈھ، کان پور، سہارن پور، دیوبند، دہلی اور لاہور کی دینی درس گاہوں کو مثال کے طور پر پیش کیا اور ان کو 'ناقص' اور 'محض لغو' قرار دیا۔ ان کا خیال تھا کہ بدلے ہوئے حالات میں ان درس گاہوں سے مسلمانوں کو فائدہ حاصل ہونے کے بجائے نقصان پہنچنے کی امید ہے۔[2] سرسیّد نے اپنی اس رائے کے حق میں لارڈ میکالے کی اُس روداد سے ایک اقتباس پیش کیا جسے انھوں نے ہندوستان کے سرکاری اداروں میں مروّجہ پُرانی تعلیم کے بارے میں بورڈ آف ایجوکیشن کے صدر کی حیثیت سے مرتّب کی تھی۔ میکالے نے اس روداد میں کہا کہ اگر حکومت نے موجودہ نظامِ تعلیم میں تبدیلی نہیں کی تو وہ اس بورڈ کے صدر

کے عہدے سے استعفا دے دیں گے۔ انھوں نے محسوس کیا کہ اُن کو ایسے نظامِ تعلیم میں اپنی قوت صرف کرنی پڑتی ہے جس کے بارے میں ان کو مکمل یقین تھا کہ وہ صرف ایک فریب ہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ موجودہ نظامِ تعلیم سچائی کو فروغ دینے کے بجائے ایسی غلطیوں کو فطرت موت مرنے سے بچا رہا ہے جسے بالآخر معدوم ہونا ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اس قسم کی تعلیم کو فروغ دینے والے بورڈ کو پبلک انسٹرکشن بورڈ جیسا معزز نام اختیار کرنے کا کوئی مجاز نہیں ہے۔ انھوں نے کہا کہ یہ ایک ایسا بورڈ ہے جو ایسی گھٹیا قسم کی کتابیں چھاپنے پر روپے برباد کرتا ہے جس کی قدر اس کورے کاغذ سے بھی کم ہے جس پر یہ کتابیں چھپتی ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ یہ بورڈ لغو تاریخ، نامعقول مابعد الطبیعیات اور مہمل دینیات کو فروغ دیتا ہے اور ایسے اسکالروں کی جماعت تیار کرتا ہے جو اپنے علم و فضل کو عیب اور ترقی کا مانع خیال کرتے ہیں[۳]۔ سرسید نے تقریباً اسی خیال کو اپنی زبان میں اس طرح دُہرایا:

> اب وہ زمانہ اور وقت نہیں ہے کہ تصور و تصدیق اور ہیولیٰ اور صورت کی بحث میں عمریں کی عمریں ضائع کر دی جائیں۔ قدیم علوم پڑھے ہوئے عالم جو اس زمانے میں موجود ہیں... اس دنیا میں کس کام کے ہیں اور ان کی ذات مبارک سے قوم کو، ملک کو، ملک کے لوگوں کو کیا فائدہ پہنچتا ہے... سخت افسوس یہ ہے کہ ان کی ذات کو بھی کسی فائدے کا ہونا معلوم نہیں ہوتا... انھوں نے اُن علوم کو حاصل کر کر کیا واقفیت اپنے میں پیدا کی، کن چیزوں کی حقیقت واقعی سے واقفیت ہوئے، خدا نے جو عجیب عجیب چیزیں دنیا میں پیدا کی ہیں اور جن کی حقیقت اور حالات اور بناوٹ کی حکمت جاننے سے خدا تعالیٰ کی قدرت پر اُس کے کمال پر اُس کی بے انتہا حکمت پر خوبی تصدیق حاصل ہوتی ہے ان میں سے کس چیز کی حقیقت سے واقفیت پیدا کی ہے۔ البتہ چند لفظوں کے معنی قرار دے کر اُن کے الٹ پھیر کے سوا اور کچھ نہیں آیا[۴]۔

سرسید کے ذہن میں مغرب کے وہ علوم و فنون اور سائنس ہیں جو فطرت کے اسرار و رموز کی دریافت میں معاون ثابت ہوتے ہیں اور دُنیاوی ترقی کے حصول کا ذریعہ ہیں۔ اس

سلسلے میں ایک بات ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے کہ خود سرسید بھی مظاہر فطرت کا علم حاصل کرنا چاہتے تھے تاکہ وہ دنیا کے اسرار و رموز اور مذہب کی ایک صحیح سمجھ پیدا کرسکیں۔ فلسفیانہ سطح پر جدید تعلیم کی تحصیل پر زور دینے کا سرسیّد کا مقصد محض ملازمت کے حصول سے بہت بلند ہے بلکہ ان کا مقصد ایک ایسا ذہن پیدا کرنا ہے جو کائنات، تخلیق کائنات اور اس کے اسرار و رموز کی سائنسی سمجھ پیدا کرسکے۔ اسی کے پیش نظر انھوں نے کہا کہ ایسے علوم وفنون جو ان مقاصد کی تکمیل نہیں کرتے بے فائدہ محض ہیں اور ان پر قوت، وسائل اور وقت صرف کرنا نادانی ہے۔ انھوں نے مسلمانوں میں رائج روایتی علوم وفنون کی فہرست پیش کرتے ہوئے مسلمان اہل فکر و نظر سے اس امر پر غور و خوض کرنے کو کہا کہ آیا یہ مضامین ان کے لیے مفید اور موجودہ عہد کے تقاضوں کے مطابق ہیں یا نہیں۔ اس نصابِ تعلیم کے بارے میں سرسیّد کی اپنی رائے منفی تھی۔ وہ انھیں 'مفلسی اور محتاجی' کی جڑ سمجھتے تھے۔ انھوں نے مسلمانوں میں روایتی طور پر مروّج علوم وفنون کا جائزہ لیتے ہوئے کہا کہ ان میں سے اکثر کی اہمیت اور ضرورت سے مکمل طور پر انکار نہیں کیا جاسکتا لیکن چونکہ وہ بالکل ہی ابتدائی شکل میں تھے اور ان علوم وفنون کے میدانوں میں رونما ہونے والی ترقی کے ساتھ ان کو ہم آہنگ نہیں کیا گیا تھا اس لیے چند صورتوں میں وہ مضرت رسانی اور گمراہی کے باعث تھے اور عموماً موجودہ عہد کے تقاضوں کے مطابق نہیں تھے۔ سرسیّد علم دین کی ضرورت کے منکر نہیں تھے بلکہ ان کے نزدیک اسلام پر دوسرے مذہب کے لوگوں کے عالمانہ حملوں کی صورت میں اس علم کی ضرورت اور بھی بڑھ جاتی تھی لیکن ان کا خیال تھا کہ مسلمان جس طرح اس کی تعلیم کرتے ہیں اُس سے اس کا یہ مقصد پورا نہیں ہوتا ہے۔ سرسید نے کہا کہ علم لسان اور علم منطق جس طرح مُسلمانوں میں رائج ہیں ان کی مسلمانوں کو ضرورت نہیں ہے۔ انھوں نے علم طبعی الٰہی کو 'نہ پینے کا نہ پوتنے کا' قرار دیا۔ سرسید نے علم حساب اور ہندسہ کو بہت ہی اہم اور سودمند مضامین خیال کیا لیکن ان کی رائے تھی کہ مکاتب میں ان مضامین کی حالت اتنی ناگفتہ بہ تھی کہ ان مضامین کے بارے میں تحصیلی اسکولوں کے بچوں کی سمجھ ان مکاتب کے بڑے بڑے اساتذہ سے بدرجہا بہتر تھی۔ سرسید کے مطابق دینی درسگاہوں میں

رائج علم ہیئت سے 'جہل مرکب' کا فروغ ہوتا تھا۔ انھوں نے مسلمانوں میں رائج علم آلات کو محض لغو اور بیہودہ اور غیر مفید' بتایا۔ علم طب کے بارے میں سرسیّد نے کہا کہ اسی میدان میں جو جدید تحقیقات ہو رہی ہیں اگر ان سے اس کا موازنہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس میں کافی ترقی کرنے کی ضرورت ہے اور موجودہ حالات میں یہ کافی فائدہ بخش نہیں ہے۔ سرسیّد کا خیال تھا کہ مسلمانوں میں جتنے بھی علوم و فنون رائج ہیں ان میں سے کوئی بھی موجودہ عہد کے تقاضوں کے مطابق نہیں ہے۔ سرسیّد کے نزدیک ان علوم و فنون کا غیر ترقی یافتہ ہونا مسلم معاشرے کی مجموعی پسماندگی کی علامت ہے۔ انھوں نے آخر میں مسلم دانش وروں کو ان امور پر غور و فکر کی دعوت دی اور اپیل کی کہ وہ مسلمانوں کے لیے ایک ایسا نصابِ تعلیم مرتب کریں' جو ان کے دین و دنیا دونوں کے لیے مفید ہو۔[۵]

سرسیّد نے اپنی تعلیمی سرگرمیوں کے ابتدائی دور میں دیسی طلبار کی ذہنی ترقی کے لیے اُردو کو ذریعۂ تعلیم کے طور پر نامناسب قرار دیا اور انگریزی زبان کو موزوں خیال کیا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ ذریعۂ تعلیم کے طور پر اُردو اختیار کرنے سے تعلیم کے بنیادی مقاصد حاصل نہیں ہوسکتے کیونکہ اُردو میں ان تمام خوبیوں کا فقدان تھا جو ذریعۂ تعلیم کے طور پر اختیار کی جانے والی کسی بھی زبان میں ہونی چاہییں۔ ان کے نزدیک ہندوستان کی مجموعی ترقی اسی وقت ممکن ہوسکتی ہے جب برطانوی سرکار ذریعۂ تعلیم کے طور پر دیسی زبان کی جگہ انگریزی رائج کرے۔ سرسیّد نے پانچ چھ سال بعد بھی ۱۸۶۴ء میں اپنے اس خیال کا اعادہ کیا اور انگریزی زبان کی اہمیت پر کافی زور دیا اور اسے حاصل کرنے کی اپیل کی۔[۶]

لیکن سرسیّد اس امر سے واقف تھے کہ مغربی علوم و فنون کی کتابیں انگریزی زبان ہی میں دستیاب تھیں' مادری زبان کے ذریعے ان کی تحصیل میں زیادہ آسانی تھی اور مادری زبان کے ذریعے ہی تعلیم کی نشر و اشاعت ہوسکتی تھی۔ اسی غرض سے سرسیّد کے ہاتھوں ۱۸۶۳ء کے اواخر میں سائنٹفک سوسائٹی کا قیام عمل میں آیا۔ اس سوسائٹی کا مقصد دیسی زبانوں میں مغرب کی سائنسی اور جدید علوم و فنون کی کتابوں کا ترجمہ کرنا تھا۔ لیکن بعد میں خود سرسیّد نے ترجمے کے ذریعے علوم و فنون کی تحصیل کے خیال کو ناقابلِ عمل قرار دیا۔ سرسیّد نے

یکم اگست ۱۸۶۷ء کو برٹش انڈین ایسوسی ایشن شمال مغربی صوبے کے دیگر ممبران کے ساتھ مل کر ایک جدید قومی یونیورسٹی کا منصوبہ تیار کیا جس کا مقصد برطانوی حکومت کو اس پر آمادہ کرنا تھا کہ وہ اس یونیورسٹی میں آرٹس، سائنس اور دیگر علوم وفنون کے لیے ذریعۂ تعلیم کے طور پر دیسی زبان اختیار کرے۔ اس منصوبے کے تحت ایسوسی ایشن کی جانب سے وائسرائے اور گورنر جنرل ہند کو ایک عرضداشت پیش کی گئی۔

اس عرضداشت میں تعلیم کے مقاصد پر اظہار رائے کرتے ہوئے کہا گیا تھا کہ حکومت عوام کو اس قسم کے علوم وفنون کی تعلیم دے جو روزمرّہ کی زندگی میں سودمند ثابت ہوسکے، ان کے اخلاق وعادات دُرست کرسکے، ان کو فطرت اور سائنس کی حقیقتوں سے واقف کرا سکے اور خیال میں بلندی اور اصول میں عالی ظرفی پیدا کرسکے۔ اگر انھیں اس قسم کی تعلیم کے ذریعے ان کے قرب وجوار کی حقیقتوں سے واقف کرایا گیا تو وہ وقتاً فوقتاً ذہن کو پریشان کرنے والے اور امن وچین میں خلل پیدا کرنے والے غلط خیالات کو مزید قبول نہیں کریں گے۔ جب فطرت اور عقلیت کی روشنی سے عوام کے دماغ روشن ہوں گے تو مذہب اور نسل کا امتیاز ختم ہو جائے گا اور ان کی بنیاد پر قائم نفرت مٹ جائے گی اور موجودہ شک وشبہہ اور نفرت کی جگہ سماج میں ایک دوسرے کے لیے عزّت واحترام کا جذبہ پیدا ہوگا۔ لیکن ان کے نزدیک انگریزی ذریعۂ تعلیم پر مبنی تعلیمی تنظام ہندوستان کی کثیر آبادی تک جدید علوم وفنون کی روشنی پہنچانے کے لیے ناکافی تھا۔ اُن کا خیال تھا کہ اس سے صرف قلیل آبادی کو ہی فائدہ حاصل ہوسکتا ہے۔ کیونکہ یہ تعلیم ہندوستان کے عوام کی رسائی سے پرے تھی۔ اس لیے سرسیّد نے کہا کہ ان علوم وفنون اور سائنس سے نہ صرف قلیل آبادی کو بلکہ پورے ملک کو مستفید ہونا چاہیئے۔ اس مقصد کے لیے انھوں نے دیسی زبان کو ہی مناسب ترین ذریعۂ تعلیم قرار دیا۔ لیکن اس ضمن میں ایک قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس عرضداشت میں انگریزی زبان کے بارے میں یہ کہا گیا تھا کہ دیسی زبان میں جدید تعلیم کے حصول سے ان میں انگریزی زبان کی تحصیل کی خواہش بھی پیدا ہوگی۔[۹] اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انگریزی زبان کی اہمیت کا انھیں شروع ہی سے اعتراف تھا لیکن عوام میں بڑے پیمانے پر جدید تعلیم اشاعت کی خاطر ہی انھوں نے دیسی

زبان کی حمایت کی تھی۔

سرسیّد نے ۱۸۶۹ء میں پھر برطانوی حکومت سے کہا کہ ہندوستانی عوام میں جدید تعلیم کی اشاعت کے لیے انگریزی زبان اختیار کرنے کا اب تک کوئی فائدہ نظر نہیں آتا کیونکہ عوام اس زبان میں تعلیم حاصل کرنے سے قاصر تھے۔ اسی لیے انھوں نے حکومت سے کہا کہ اس زبان میں تعلیم دینا غیر منصفانہ ہے۔ انھوں نے عوام میں جدید تعلیم عام کرنے کے لیے 'عوام کی زبانوں' کو ہی اختیار کرنے کا مشورہ دیا۔[۱۰]

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستانی معاشرے میں رونما ہوتی ہوئی تبدیلیوں اور حکومت کی اختیار کردہ لسانی اور تعلیمی پالیسی سے ان کے تعلیمی نظریے میں تبدیلی پیدا ہوئی، جسے حق بجانب قرار دیتے ہوئے انھوں نے کہا کہ جب وہ مشرقی زبان و علوم کے حق میں تھے تب ہندوستان کچھ ہی عرصہ قبل ملکہ وکٹوریہ کے زیرِ اختیار آیا تھا اور اُس وقت مغربی علوم کی اہمیت اور ضرورت محسوس نہیں کی جا رہی تھی کیونکہ عدالتوں کی زبان دیسی تھی اور بڑے سے بڑے عہدے کے لیے ادنیٰ مشرقی تعلیم کافی خیال کی جاتی تھی، اس وقت رسل و رسائل کے ذرائع کا رواج بھی کافی محدود تھا اور ان کو کافی ترقی نہیں حاصل ہوئی تھی بلکہ یہ ابتدائی مرحلے میں تھے۔ اس لیے سرسید نے کہا کہ انھوں نے پہلے جو تعلیمی موقف اختیار کیا تھا وہ اس وقت کے لیے مناسب تھا لیکن اب حالات بدل چکے تھے اس لیے ان کے تعلیمی نظریے میں تبدیلی پیدا ہو گئی تھی۔ غرضکہ انھوں نے بدلے ہوئے حالات کی سربراہی قبول کی تھی۔[۱۱]

انھوں نے کہا کہ حکومت کی اختیار کردہ لسانی اور تعلیمی پالیسی کے نتیجے میں مشرقی زبان اور علوم کے عالموں کی کوئی اہمیت نہیں رہ گئی تھی اور سرکاری عہدے مسلمانوں کے ہاتھوں سے نکل گئے تھے۔ اس لیے انھوں نے محسوس کیا کہ انگریزی کا علم نہ صرف سرکاری ملازمتیں حاصل کرنے بلکہ روزمرّہ کے کام حسن و خوبی چلانے کے لیے بھی ناگزیر ہو گیا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ 'جو زمانہ بیس برس آگے بڑھ گیا ہے اُس کو کھینچ کر بیس برس پیچھے لے آنا اور جو روشنی زمانے نے دکھائی ہے اُس کو ٹٹی کی اوجھل کر کے اس پر کالے کپڑے کی چادر ڈال دینا ممکن نہیں۔ اس لیے انھوں نے اپنے قوم و ملک کی بھلائی کے پیش نظر معاشرے کو زمانے

کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کا مشورہ دیا۔ وقت کی رفتار کے ساتھ چلنے کا سرسید کا یہی وہ بنیادی اور کلیدی فلسفہ ہے جس پر انھوں نے اپنی تعلیمی اور معاشرتی اصلاح کی بنیاد رکھی۔ ہندوستان میں رونما ہونے والی سماجی اور سیاسی تبدیلیوں کے نتیجے میں انھوں نے جس فلسفۂ ترقی کو اختیار کیا تھا اُسی کی روشنی میں انھوں نے مغربی زبان اور مغربی علوم وفنون کی تحصیل پر زور دیا۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی مجموعی ترقی مغربی زبان اور علوم وفنون کی تحصیل ہی سے ہو سکتی ہے۔

اسی طرح سرسیّد نے مسلمانوں کی دینی اور دنیاوی 'بہتری اور ترقی' کے لیے ان کی تعلیم کا مکمل خاکہ پیش کیا۔ مضامین سے متعلق نصاب کو انھوں نے دو بڑے حصّوں میں تقسیم کیا: (۱) عام تعلیم کے لیے مضامین اور (۲) خاص تعلیم کے لیے مضامین — عام تعلیم کے مضامین کو انھوں نے مزید چار حصّوں میں تقسیم کیا: (۱) مذہب سے متعلق مضامین — فقہ، اصولِ فقہ، حدیث، اصول حدیث، تفسیرِ قرآن اور علم سیر؛ (۲) ادب اور سماجی علوم سے متعلق مضامین — زبان وادب، گرامر، تاریخ، جغرافیہ، منطق، فلسفہ، سیاست، سیاسی معیشت، علم اخلاق اور علم قوائے انسانی؛ (۳) علم ریاضی اور اس کی دوسری شاخیں؛ اور (۴) نیچرل سائنسز — سکونیات، حرکیات، بصریات، علم آب، علم ہوا، علم مناظر، علم برق، علم ہیئت، علم حرارت اور نیچرل فلاسفی وغیرہ۔ خاص تعلیم کے علوم وفنون میں انجینیرنگ، اناٹومی، بوٹنی، کیمسٹری، جیالوجی، منرالوجی، اینیمل فزیالوجی شامل کیے گئے اور زولوجی کو اینیمل فزیالوجی کے ساتھ ہی رکھا۔[۱۴]

سرسیّد نے تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم کی حمایت نہیں کی۔ انھوں نے اپنے عہد میں کل کارخانے کی ناکافی ترقی کے پیشِ نظر یہ محسوس کیا کہ اُس وقت اس قسم کے تعلیم یافتہ جتنے افراد بھی موجود تھے وہ کافی تھے۔ اس کے علاوہ مستقبل قریب میں کل کارخانے کے فروغ کی کوئی امید بھی نہیں تھی۔ اس لیے ان کا خیال تھا کہ تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم حاصل کرنے والے افراد کے لیے ملازمت کے امکانات بالکل تاریک تھے۔ اسی خیال کی بنا پر انھوں نے ہندوستانی یونیورسٹیوں میں تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم کی حمایت نہیں کی[۱۵]

سرسید تجارت کو کسی بھی قوم کی معاشی ترقی کے لیے بہت اہم وسیلہ خیال کرتے تھے۔ اسی لیے وہ مسلمانوں میں تجارت کا فقدان دیکھ کر افسوس ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ 'جو نفع کہ ہماری قوم کو اپنے ملک کی پیداواری کو دوسرے ملک میں لے جاکر اُٹھانا چاہیئے تھا وہ نفع ہمارے ملک کی پیداوار سے دوسری قوم اُٹھاتی ہے'۔[۱۶] تجارت کے فقدان کے اسباب کی وضاحت کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ 'اس زمانے میں تجارت جاہل بدوؤں کا کام نہیں رہا وہ ایک نہایت اعلیٰ درجے کا فن ہوگیا ہے جس میں تعلیم و تربیت، عمل و علم دونوں کی ضرورت ہے۔ غیر ملک کے لوگوں سے واقفیت، ان لوگوں اور ان ملکوں کے حالات سے آگاہی، بحر و بر کے سفر کی عادت، دلیری اور جرأت اس کے لیے درکار ہے مگر ہماری قوم سے یہ سب چیزیں معدوم ہوگئی ہیں'۔[۱۷] اس لیے سرسیّد نے تجارت کے لیے بھی تعلیم و تربیت اور علوم و فنون کو لازمی قرار دیا۔ انھوں نے کہا کہ ہندوستان کے خام مال کی تجارت سے جو منافع برطانوی تاجر حاصل کرتے ہیں اسی قسم کی تجارت کرکے ہندوستان کے لوگوں کو بھی منافع حاصل کرنا چاہیئے اور اس غرض سے انھیں چاہیئے کہ وہ ہندوستان سے چمڑے، جانوروں کی ہڈیوں، غلّے اور روئی کو برطانیہ، امریکہ اور یورپین ممالک لے جائیں اور اس مال کو فروخت کرکے منافع حاصل کریں[۱۸]۔ ان کی خواہش تھی کہ ہندوستان کے لوگ بھی غیر ممالک میں بڑی بڑی کمپنیاں قائم کریں اور ہندوستان سے خام مال کی سپلائی کریں تاکہ 'جس طرح ہمارے ملک کا روپیہ دوسرے ملک میں جاتا ہے ہم بھی دوسرے ملک کا روپیہ اپنے ملک میں کھینچ لاویں گے'۔[۱۹] کیونکہ سرسید کو اس حقیقت کا احساس ہوچکا تھا کہ 'وہ ملک دولت مند نہیں ہوتا جس میں دوسرے ملک کی تجارت ہوتی ہے بلکہ وہ ملک دولت مند ہوتا ہے جس کی چیزوں کی تجارت کو دوسرے ملکوں میں ترقی ہوتی ہے'۔[۲۰] سرسید برطانوی سامراج کے اس عمل سے واقف تھے کہ انگریز یہاں سے خام مال اپنے ملک میں لے جاتے ہیں اور اس کو وہاں تیار کرکے مہنگی قیمتوں پر فروخت کرنے کے لیے پھر ہندوستان ہی واپس لے آتے ہیں۔ اس طرح بڑی تجارت کرنے اور کمپنیاں قائم کرنے کے پیچھے سرسید کا یہ مقصد تو تھا ہی کہ اس سے ہندوستان کی ترقی ہوگی لیکن اس سے بھی اہم نکتہ یہ ہے کہ ان کو یہ احساس ہوچلا تھا کہ برطانوی حکومت تمام

تعلیم یافتہ لوگوں کو ملازمت نہیں فراہم کرسکتی ہے، اس لیے انھوں نے مسلمان گریجویٹوں کو مشورہ دیا کہ وہ کئی افراد مل کر بڑے پیمانے پر غیر ممالک میں کمپنیاں قائم کریں[۲۱]۔ لیکن سرسید "شخصی تجارت"[۲۲] اور اندرونِ ملک قرب وجوار میں سامان فروخت کرنے کو منفعت بخش نہیں خیال کرتے تھے[۲۳]۔

سرسید نے اپنے تعلیمی منصوبے میں مذہبی تعلیم کو بھی شامل کیا، جس کے بنیادی طور پر دو اسباب تھے۔ چونکہ ان کے نزدیک مسلمانوں کی مذہبی اور عام تعلیم دونوں آپس میں جسم وجان کی طرح مل چکی ہیں اس لیے ان کو الگ کرنا تقریباً ناممکن ہے۔ اگر عام تعلیم سے مذہبی تعلیم کو نکال دیا جائے تو اس صورت میں عام تعلیم بے جان ہوجائے گی جس سے مسلمانوں کے تمام مقاصد کی تکمیل نہیں ہوسکتی[۲۴]۔ دوم مسلمانوں کو یہ خدشہ تھا کہ انگریزی تعلیم کے رواج پانے سے طلباء میں لامذہبیت پھیل جائے گی۔ لیکن مسلمانوں میں رائج مذہبی درسی کتب کے متعلق سرسید کا خیال تھا کہ انگریزی علوم کے ساتھ ان کا پڑھانا مزید لامذہبیت اور بداعتقادی کا باعث ہوگا کیوں کہ قرآن کے علاوہ دیگر تمام مذہبی کتب غلطیوں سے بھری ہیں۔ اس طرح سے یہ مذہبی کتابیں اسلامی عقیدے کے برخلاف جدید علوم کے تصورات کی نہ تردید کرسکتی ہیں اور نہ اُن تصورات سے اسلامی عقائد کی تطبیق ہی کرسکتی ہیں۔ اس لیے سرسید کے نزدیک اس قسم کی مذہبی کتب کا دینی نصاب میں شامل نہ کرنا ہی بہتر تھا۔ انھوں نے کہا کہ خدا کی بات اور خدا کے کام میں مطابقت ہونی چاہیے۔ اس لیے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ جدید علوم سے اسلامی عقائد کی تطبیق کرنے کی کوشش کریں[۲۵]۔ اسی غرض سے سرسید نے مسلمانوں کے لیے تعلیم کا منصوبہ تیار کرتے وقت مذہبی تعلیم کو بھی شامل کیا اور مسلمانوں کی یہ ذمے داری قرار دی کہ وہ مسلمانوں میں جدید علوم کے ساتھ مذہبی تعلیم بھی رائج کریں۔ انھوں نے بالآخر مسلم دانشوروں سے درخواست کی کہ وہ مذہبی نصاب اس طریقے پر ترتیب دیں کہ وہ دین ودنیا دونوں میں مسلمانوں کی ترقی کا باعث ہوں[۲۶]۔

سرسید کے نزدیک مسلمانوں کی مجموعی پس ماندگی کا بنیادی سبب ان میں جدید تعلیم کی کمی ہے کیوں کہ ان کے خیال میں کسی معاشرے یا کسی فرقے کی مجموعی ترقی کا انحصار جدید علوم و

فنون کی تحصیل پر ہوتا ہے۔ لیکن جب انھوں نے اپنے عہد کے مسلمانوں میں رائج روایتی نصابِ تعلیم کا جائزہ لیا تو انھیں محسوس ہوا کہ تعلیمی میدان میں جتنی ترقی اور انقلابات رونما ہو چکے تھے ان کے پیشِ نظر یہ نصاب نہایت ہی پس ماندہ ہے اور وقت اور حالات کے تقاضوں کے مطابق نہیں ہے۔ اسی لیے انھوں نے مسلمانوں کو وقت اور حالات کے تقاضوں کے پیشِ نظر جدید علوم و فنون اور سائنس کی تعلیم حاصل کرنے کی ترغیب دی تاکہ وہ اس کی خوبیوں سے متصف اور اس کے فوائد سے مستفیض ہو سکیں۔ ان کا خیال تھا کہ اس قسم کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مسلمانوں میں روشن خیالی، وسیع النظری اور وسیع المشربی پیدا ہوگی۔ اسی لیے وہ چاہتے تھے کہ مسلمان جدید تعلیم سے لیس ہو کر زیادہ سے زیادہ سرکاری ملازمتیں حاصل کریں اور سیاست کے میدان میں بھی زیادہ سے زیادہ حصہ حاصل کریں اور ان میدانوں میں اپنے دیگر برادرانِ وطن سے بازی لے جائیں، کیونکہ جدید تعلیم کی کمی کے باعث ہی انھوں نے مسلمانوں کو قومی سیاست میں شرکت سے باز رکھنا چاہا تھا۔ غرضکہ ان کے نزدیک جدید علوم و فنون مجموعی ترقی کے ضامن تھے۔

۲- نذیر احمد

نذیر احمد نے جب بدلے ہوئے حالات کا جائزہ لیا تو محسوس کیا کہ مغربی ممالک کے تمام شعبوں میں انقلابات رونما ہو چکے تھے اور ان میں بے پناہ ترقیاں ہو چکی ہیں لیکن ہندوستانی معاشرے میں نہ کوئی انقلاب رونما ہوا اور نہ کوئی علمی اور فنی ترقی ہوئی اور یہی وجہ ہے کہ ہندوستانی معاشرہ جمود و تعطّل کا شکار ہے۔ اس کے جو روایتی علوم و فنون ہیں وہ مغربی ممالک کے علوم و فنون کے سامنے ہیچ ہیں۔ نذیر احمد نے مغربی ممالک کی ترقی کو سائنسی علوم و فنون اور سائنسی ایجادات و انکشافات پر محمول کیا۔ اسی لیے انھوں نے ہندوستان کے لیے بھی اسی قسم کی تعلیم کی ضرورت محسوس کی۔ ان کے خیال میں یورپی اقوام کی مسلسل سامراجی توسیع پسندی کی واحد وجہ ان کی سائنسی اور علمی برتری ہے۔ انھوں نے کہا کہ یورپی ممالک روزانہ خوب سے خوب تر آلاتِ حرب ایجاد کر رہے ہیں جن کا مقابلہ دیگر اقوام نہیں کر سکتے۔ وہ صرف آپس ہی میں ایک دوسرے کا مقابلہ کر سکتے ہیں۔ کیوں کہ ان کے خیال میں ان ترقی یافتہ جنگی اسلحہ کے

سامنے ہندوستانیوں کی 'سپہ گری کے کرتب' جو کبھی سلطنتوں کی قسمت کا فیصلہ کرتے تھے اب کسی کام کے نہیں ہیں اور نہ ان کی 'زور جسمانی اور بہادری اور پہلوانی کسی کی کچھ حقیقت باقی' ہے۔ اس لیے ان سے مقابلہ کرنے کا مطلب 'خودکشی' کرنا ہے۔ غرضکہ نذیر احمد نے سائنسی ایجادات اور انکشافات کو نہ صرف سب سے اہم وقوعہ قرار دیا بلکہ یہ خیال بھی کیا کہ ان پر حکومتوں کی بنیاد کے قیام کا انحصار ہوتا ہے۔ دیکھیے ہندوستان معاشرے میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو نذیر احمد کس طرح محسوس کرتے ہیں:

... ہر چند یہ فتوحات بھی بجائے خود معظمات الامور ہیں، مگر ان سے معظم تر انگریزوں کی سائنٹیفک (علمی) فتوحات ہیں۔ ملکی فتوحات کے ذریعے انگریز ہم کو اسی قدر مطیع کر سکتے تھے... کہ طوعاً کرہاً ہم ان کو خراج دیں۔ لیکن سائنٹیفک فتوحات کے ذریعے انھوں نے یہاں تک ہم کو اپنے بس میں کر لیا کہ وہ... ریل چلائیں تو ہم کانگریس میں آئیں، وہ تار دیں تو ہم کو خبر ملے۔ وہ گھڑی کے کیل پرزے ڈھالیں تو ہم کو وقت کی پہچان ہو... یہ ہے سائنٹیفک حکومت جس نے تمام رعایا کو جکڑ بند کر رکھا ہے... [اس زمانے میں] سلطنت کوئی حق مستقل بالذات نہیں، بلکہ سائنٹیفک سوپرئیاریٹی (علمی برتری) کا تابع ہے اور اُس کی فرع ہے... ہماری تیرہویں صدی میں... سب سے بڑا عظیم الشان تغیّر جس پر دوسرے تغیرات متفرع ہوئے علمی تغیر تھا۔[۲۰]

تقریباً اسی خیال کو انھوں نے نظم کے پیرائے میں یوں بیان کیا ہے:

زمیں بدلی بدلا ہوا آسماں ہے
زمانے کی اگلی سی حالت کہاں ہے
گئے وقت شمشیر و تیر و تبر کے
بس اب دور دورے ہیں علم و ہنر کے
کوئی روز شاید کہ جاتا ہو خالی
کہ یورپ کے لوگوں کے اذہان عالی

نہ کرتے ہوں اک تازہ ایجاد کوئی
ہے تم میں بھی اے قوم ناشاد کوئی
یہ ریلیں، سٹیمر، کلیں، تار برقی
بھلا ان کو کیا جانیں ہم لوگ شرقی[۲۸]

جب نذیر احمد نے معاشرتی تبدیلیوں میں جدید علوم وفنون کے ادا کیے گئے رول کو دیکھا تو انھیں روایتی ہندوستانی نظامِ تعلیم فرسودہ اور دور از کار نظر آنے لگا۔ انھوں نے اس نظامِ تعلیم کی سخت ترین الفاظ میں تنقید کی اور اس کو ترک کر کے جدید علوم وفنون کی تحصیل کا مسلمانوں کو مشورہ دیا۔ ان کا خیال تھا کہ ہندوؤں کے ترقی یافتہ ہونے کا بنیادی سبب یہ ہے کہ ان کے اندر حالات کے مطابق خود کو بدلنے کی صلاحیت موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کی عملداریوں میں اپنے روایتی علوم کی جگہ مروجہ علوم وفنون اور زبان کی تحصیل کی اور انگریزوں کی حکومت میں بھی انھوں نے یہی رویّہ اختیار کیا۔ لیکن بدلے ہوئے حالات میں مسلمان ایسا نہ کرسکے اور نتیجتاً پسماندگی نے انھیں آگھیرا۔ نذیر احمد کی دلی خواہش تھی کہ مسلمان اپنے قدیم علوم وفنون اور زبان کی جانب توجہ دینے کی بجائے جدید علوم کی طرف رجوع کریں کیونکہ بدلے ہوئے حالات میں ان کی ترقی کے ضامن یہی زبان اور علوم تھے۔ ان کا اس بات میں نہایت ہی پختہ یقین تھا کہ ہر قسم کی ترقی جدید علوم وفنون کی تحصیل ہی سے حاصل ہوسکتی ہے اور قدیم نظامِ تعلیم تنزّل کی جڑ ہے۔ اس لیے ان کے خیال میں نہ صرف ہندوؤں اور مسلمانوں بلکہ اقوامِ عالم کے قدیم علوم بُھلا دیے جانے کے قابل تھے۔ کیوں کہ ان کے نزدیک یہ علوم "قوم اور ملک کے حق میں مفید" نہیں[۲۹] تھے۔

انھوں نے دُنیا کے قدیم علوم وفنون کے بارے میں کہا کہ یوں تو اس کی ایک لمبی فہرست پیش کی جاسکتی ہے لیکن بنیادی طور پر انھیں "زبان دانی اور معقولات[۳۰]" کے دو خانوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ وہ مسلمانوں کے قدیم علوم اور خصوصاً ادب پر سخت معترض ہوئے انھوں نے مسلمانوں کی اکثر خرابیوں کی جڑ اسی ادب کو قرار دیا:

مُسلمانوں میں آج کل (بحیثیت قومی) جتنی خرابیاں ہیں کل تو نہیں اکثر اسی

لٹریچر نے پیدا کی ہیں۔ یہ لٹریچر جھوٹ اور خوشامد سکھاتا۔ یہ لٹریچر واقعات اور موجودات کی اصلی خوبی کو دباتا اور مٹاتا۔ یہ لٹریچر متوہمات اور مفروضات بے اصل کو فیکٹس (واقعات) بناتا۔ یہ لٹریچر نالائق مولویوں کو غرورشں دلاتا۔۔ خیالات اور مضامین کے اعتبار سے تمام دنیا کے لٹریچروں میں اس زبان کے لٹریچر سے بدتر اور کوئی لٹریچر نہیں۔ اس نے قومی مذاقوں کو ایسا بگاڑا اور اس قدر تباہ کیا کہ ہم لوگوں کو واقعات میں مزہ نہیں ملتا۔۔ مسلمانوں کی تعلیم کی اصلاح میں مجھ کو سب سے زیادہ خدشہ اسی کا ہے کہ ان کی طبیعتیں کہیں مدتوں میں جاکر تعلیم جدید سے مناسبت پیدا کریں گی۔[۳۱]

نذیر احمد نے اُردو ادب کی بُرائیاں اور مسلمانوں کے مذاق اور ان کی ذہنی تشکیل میں اس کے رول پر اظہارِ خیال کرنے کے بعد 'معقولات' کو 'نامعقول' قرار دیا اور کہا کہ 'اس کے پڑھنے سے انسان مخبوط العقل ہوجاتا ہے'۔ اسی طرح انھوں نے عربی زبان کی تحصیل کو "نادانی"، تضییع اوقات اور 'زمانے کے خلاف کوشش کرنے' کے مترادف قرار دیا اور افادی نقطۂ نظر سے اس کا انگریزی زبان سے موازنہ کرتے ہوئے کہا کہ اگر اس کا تعلق مسلمانوں کے مذہبی امور سے نہیں ہوتا تو برطانوی حکومت میں عربی بھی سنسکرت کی طرح مُردہ زبان ہی خیال کی جاتی جب کہ اس کے برعکس چاروں طرف انگریزی کا طوطی بولتا ہے:

عربی تو سوائے کتابوں اور پُرانے کھنڈروں اور قبروں کے کتبوں کے اور کہیں دکھائی نہیں دیتی۔ اور نہ سوائے نماز کے اس کی کہیں آواز سُن پڑتی ہے مگر ہاں انگریزی ہے کہ ریل پر سوار ہو' گاڑی گاڑی اور اسٹیشن کے دروازے دروازے پر انگریزی' دیاسلائی کے بکس پر انگریزی' سوت کی پیچک پر انگریزی' چاقو پر انگریزی' مقراض پر انگریزی' کپڑے کے تھانوں پر انگریزی کہ نہ دیکھو تو دیکھو اور نہ سنو تو سنو۔ عربی ہماری ملکی زبان نہیں۔ دنیاوی کوئی حاجت اس پر بند نہیں۔۔۔ اگر دینِ اسلام کا سہارا نہ ہوتا تو الجمد اور الحمد کے اختلافات کبھی کے نکل کھڑے ہوئے ہوتے ۔۔۔ ورنہ ہندوستان میں اور انگریزی عملداری میں عربی ایسی ہی بے جوڑ ہے جیسے امریکہ اور یورپ میں اشاعتِ اسلام۔[۳۲]

اسی لیے نذیر احمد نے مسلمانوں کے مروّجہ قدیم علوم کو بدلے ہوئے حالات میں معاشی اعتبار سے غیر سود مند اور ترقی کی راہ میں رکاوٹ[۳۳] اور عربی زبان کی تحصیل میں وقت صرف کرنے والے کو نادانی[۳۴] قرار دیا۔ انھوں نے کہا کہ قدیم علوم جو کبھی باعثِ فخر تھے آج کے بدلے ہوئے حالات میں جہالت اور ندامت کا اہم سبب ہیں:

جن ہنروں پر تھا ہمیں افتخار — اب ہیں وہی موجب صد گونہ عار
علم ہمارا ہے بتر جہل سے — اور بھی کچھ ہونا ہے نا اہل سے[۳۵]

انھوں نے کہا کہ مسلمانوں میں جو علوم رائج ہیں وہ دینیات پر مبنی ہیں یا ان کے 'نصابِ تعلیم میں صرف و نحو اور لغت اور معانی اور بلاغت اور منطق وغیرہ' شامل ہیں جن کا مقصد 'فہم قرآن' میں مدد دینا ہے وہ 'خود مقصود بالذات' نہیں ہیں۔ انھوں نے تاسف کرتے ہوئے کہا کہ مسلمانوں کے نظامِ تعلیم میں یورپیوں کے ایجاد کردہ علوم کا شائبہ تک نہیں[۳۶] جن پر تمام دنیوی ترقی کا دارومدار ہے۔ نذیر احمد جب مغربی اقوام کے 'علوم کے ساتھ... اپنے علوم کا مقابلہ کرتے ہیں تو اپنے علوم کو بدتر از جہل پاتے ہیں'۔ ان کا خیال ہے کہ 'علوم دنیا کو خدا نے بندوں پر چھوڑ دیا ہے کہ زندگی کو آسودہ اور مطمئن بنانے کے لیے خود معلومات بہم پہنچائیں'، لیکن علمار سرے سے طلب دنیا ہی کو مرادف کفر سمجھتے ہیں' اور انگریزی علوم سے تعصب برتتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ علمار ریل میں سفر کرتے ہیں اور اس سے مستفیض ہوتے ہیں لیکن ریل ایجاد کرنے والے علوم سے نفرت کرتے ہیں۔ انھوں نے متعصب علمار کے رویے کے تضاد کو حماقت پر محمول کیا۔[۳۷]

نذیر احمد کا خیال ہے کہ زمانے میں اس قدر تبدیلی واقع ہو چکی ہے کہ جدید تعلیم کی تحصیل کے بغیر زندگی دشوار اور انسان کا ترقی کرنا محال ہے۔ ان کے نزدیک علوم و فنون کے بغیر دین اور دنیا میں سرخروئی ناممکن ہے۔ ان کے بغیر نہ صرف 'سلطنت' کا کاروبار نہیں چل سکتا بلکہ خود 'زندگی حرام ہے'۔ انھوں نے افسوس کا اظہار کیا کہ مسلمانوں میں اس قسم کے علوم و فنون کا فقدان ہے 'جس نے یورپ کو حضیض ذلّت سے اٹھا کر معراج الکمال عزّت پر پہنچا دیا ہے'،[۳۸] لیکن مسلمان پھر بھی لکیر کے فقیر بنے ہوئے ہیں اور بدلے ہوئے حالات کے مطابق بدلنے اور زمانے کی رفتار کے ساتھ چلنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ نذیر احمد کے نزدیک مسلمانوں

کی مجموعی پسماندگی اور پستی کی یہی وجہ ہے۔[۳۹] انھوں نے کہا کہ مسلمانوں کے پرانے علوم اور خصوصاً ادب سے ان کا مزاج اس قسم کا بن گیا ہے کہ سائنسی علوم وفنون کی طرف ان کا ذہن راغب نہیں ہوتا۔ اپنی دلیل میں زور پیدا کرنے کے لیے انھوں نے محکمۂ تعلیم کے ایک ڈائرکٹر کے حوالے سے لکھا کہ مسلمانوں کا ذہن سائنسی علوم وفنون حاصل کرنے سے مناسبت نہیں رکھتا ہے۔[۴۰] انھوں نے اسی مضمون کو اپنی نظم میں دوسری جگہ یوں پیش کیا ہے:

معلوم ہے کہ علم پر اب ہے مدارِ کار
اور جس کو یہ نہیں اسے جینا روا نہیں
پر علم وہ کہ جس سے ہے یورپ کو امتیاز
اس سے مراد شاعریِ ایشیا نہیں
کرتا ہے ایک افسرِ تعلیم یوں رپورٹ
ڈھونڈے سے جب کوئی سبب اس کو ملا نہیں
ہوتے ہیں یوں جو نیل مسلمان بالعموم
ان میں مگر مناسبتِ ہندسا نہیں[۴۱]

نذیر احمد نہ صرف یورپ کی ترقی کے اسرار دریافت کر رہے تھے بلکہ ہندوستان کی پسماندگی اور زوال کے اسباب بھی تلاش کر رہے تھے۔ اس عمل میں انھوں نے یورپ اور خصوصاً برطانیہ کے عروج کا راز ان کی سائنسی برتری میں مضمر پایا۔ اسی لیے انھوں نے مسلمانوں کو ان جدید سائنسی علوم کی تحصیل کا مشورہ دیا جن کو حاصل کر کے برطانوی قوم اوج ترقی پر پہنچ گئی تھی اور ان پر حکمراں تھی۔ نذیر احمد کے نزدیک ہندوستان کے تنزل کی وجہ یہ تھی کہ یہ علوم وفنون کے میدان میں رونما ہونے والے انقلابات سے بے خبر اپنی غفلت کی دنیا میں مگن تھے۔[۴۲] انھوں نے ان کو بے خبری کے عالم سے باہر لا کر ترقی کی راہ پر لگانے کے لیے عملاً سودمند سائنس اختیار کرنے پر زور دیا اور جدید سائنسی علوم کے تمام شعبوں میں ماہرین تیار کرنے کو لازمی قرار دیا۔[۴۳]

۱۸۸۸ء میں انھوں نے اپنے ناول ابن الوقت میں اسبابِ بغاوت کا تجزیہ

کرتے ہوئے دیسی صنعت وحرفت کے زوال کا بنیادی سبب برطانوی تکنالوجی کی برتری قرار دیا تھا اور ہندوستان کے لیے صرف ایسی تعلیم کی ضرورت پر زور دیا تھا جو یہاں کے عوام کے حق میں فائدہ مند ثابت ہو سکے اور جو لوگوں کو غور وفکر کی دعوت اور 'صنعت وحرفت کو ترقی' دے سکے[۴۴] لیکن تین سال بعد ان کے خیال میں تبدیلی پیدا ہوئی اور انھوں نے تکنیکی علوم کی جگہ سائنسی علوم کی حمایت کی کیونکہ اب وہ یہ محسوس کرنے لگے تھے کہ سائنسی علوم کی ترقی کے بغیر تکنیکی علوم زیادہ کارآمد نہیں ہو سکتے[۴۵]۔ نذیر احمد اس بات پر افسوس ظاہر کرتے ہیں کہ مسلمان سائنسی تعلیم سے کافی دور ہیں[۴۶] اور 'احمقانہ تعصب کی وجہ سے[۴۷]' انگریزی تعلیم کی طرف سے بے اعتنائی برتتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی وجہ مسلمانوں کا یہ خیالی خوف تھا کہ جدید سائنسی علوم لوگوں میں لامذہبیت اور بے اعتقادی پیدا کرتے ہیں، لیکن نذیر احمد نے ان علوم کے بارے میں لوگوں کی رائے کو مسترد کر دیا اور اسے خیال باطل قرار دیا[۴۸]۔ انھوں نے دنیوی تعلیم کے ساتھ بنیادی مذہبی تعلیم کو بھی لازمی قرار دیا تاکہ مذہب پر طلباء کا اعتقاد برقرار رہ سکے۔

نذیر احمد نے چند علمی دشواریوں کے پیش نظر اور کچھ وجوہ کی بنا پر ان علوم وفنون کے لیے انگریزی ذریعۂ تعلیم اختیار کرنے کی حمایت کی۔ انھوں نے اس بحث کا ذکر کرتے ہوئے کہ جدید علوم کا ذریعۂ تعلیم انگریزی ہو یا انھیں ترجمے کے ذریعے حاصل کیا جائے کہا کہ 'علوم جدید کا اردو میں لانا جوئے شیر کا لانا ہے۔' انھوں نے ترجمے کے طرفداروں کے بارے میں کہا کہ وہ اپنے حق میں 'یونانیوں اور اہل عرب اور انگریزوں کے شواہد پیش کر کے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جب جب کسی قوم نے علم میں ترقی کی ہے اپنی ہی زبان کے پڑھنے سے کی ہے'، لیکن نذیر احمد نے ترجمے کے طرفداروں کی دلیل کو مسترد کر دیا اور کہا کہ اس امر کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ وہ قومیں 'اپنی ترقی کے زمانے میں حکمراں بھی' رہی ہیں۔ نذیر نے کہا کہ کوئی ایسی مثال نہیں ملتی کہ محکوم قوم نے ترجمے کے ذریعے علوم وفنون حاصل کر کے ترقی کی ہو۔ ان کے نزدیک 'انگریزی علوم کا انگریزی ہی زبان میں پڑھنا' پسندیدہ تھا۔ ان کا خیال تھا کہ انگریزی زبان ایسی ناگزیر ہو گئی ہے کہ اس سے کنارہ کشی اختیار کرنا ناممکن ہے[۴۹]۔

نذیر احمد کے نزدیک موجودہ انگریزی طریقۂ تعلیم کا بنیادی مقصد لوگوں کو سرکاری

ملازمت کے لیے تیار کرنا تھا اور اس نظام کے تحت تعلیم حاصل کرنے والوں کا مقصدِ آخری اس نوکری کو حاصل کرنے کی کوشش کرنا تھا۔ لیکن جس تناسب سے تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد بڑھ رہی تھی اس رفتار سے حکومت ملازمت مہیا نہیں کرسکتی تھی۔[۵۰] اسی صورتِ حال کے مدِ نظر انھوں نے مسلم تعلیم یافتہ افراد کو مشورہ دیا کہ وہ تحصیل معاش کی دیگر تدابیر اختیار کریں[۵۱]، صرف ملازمت پر تکیہ نہ کریں اور نہ اس مقصد سے جدید تعلیم حاصل کریں۔ کیونکہ ایسا کرنے سے ان کی ترقی کے مواقع نکل جائیں گے۔ انھوں نے رائے ظاہر کی کہ انگریزی تعلیم کی تحصیل صرف ملازمت کے پیش نظر کرنا مناسب نہیں کیونکہ یہ تعلیم اس کے علاوہ دنیا کے تمام پیشوں میں نہ صرف کارآمد ہے بلکہ موجودہ عہد میں تحصیل معاش کا انحصار ہی انگریزی تعلیم پر ہوتا ہے لیکن مسلمان اسی میدان میں پس ماندہ ہیں۔ انھوں نے کہا کہ برطانیہ میں ادنیٰ سے ادنیٰ پیشہ اختیار کرنے کے لیے آدمی کا تربیت یافتہ ہونا لازمی ہے اور ہندوستان کے بارے میں صحیح پیشین گوئی کی کہ وہ بھی زیادہ دنوں تک اس سے مستثنیٰ نہیں رہ سکتا۔[۵۲] اسی لیے انھوں نے اپنی دور اندیشی سے کام لیتے ہوئے، مسلمانوں کی ترقی کی خاطر ان کو ہر قسم کا پیشہ اختیار کرنے کا مشورہ دیا اور جدید علوم و فنون کو ان کے لیے مفید قرار دیا۔ ان کے نزدیک شرعی اور عقلی اعتبار سے کوئی بھی پیشہ رذیل نہیں تھا۔ ان کا خیال تھا کہ جب تک ہندوستانیوں کے ذہن سے اس قسم کی بات نکل نہیں جاتی ان کی ترقی ممکن نہیں۔ انھوں نے مسلم میمنوں، بوہروں اور پنجابیوں کی مثال پیش کی اور کہا کہ ان کی خوش حالی کا سبب یہ تھا کہ وہ کسی قسم کی تجارت کو عار نہیں سمجھتے[۵۳] ہیں۔ لیکن نذیر احمد تجارت کے لیے تعلیم ضروری خیال کرتے ہیں۔ ان کی دلی خواہش تھی کہ تمام مسلمان میمنوں اور بوہروں اور پنجابیوں کی طرح مالدار ہو جائیں۔ اسی لیے انھوں نے اس بات کی خواہش کی کہ تمام مسلمان پیشہ تجارت اختیار کریں:

مسلمانوں کو بھی توفیق دے یارب کہ گھر گھر میں
تجارت ہو! تجارت ہو!! تجارت ہو!!! تجارت ہو[۵۴]

انھوں نے کہا کہ لوگوں نے ملازمت کو ذریعۂ عزت اس لیے قرار دے رکھا ہے کہ ان کو اپنے ابنائے جنس پر حکم چلانے اور ان کو ستانے اور ایذا دینے کا موقع ملتا ہے، اور وہ اپنے اختیارات

کا غلط استعمال کرتے ہیں۔ لیکن انھوں نے کہا کہ ایک نیک دل اور دین دار آدمی کی نظر میں اس سے بڑھ کر کوئی بے عزّتی کی بات نہیں ہو سکتی۔ یہ اہم بات ہے کہ جن بنیادوں پر لوگ سرکاری ملازمتوں کو ذریعۂ عزّت خیال کرتے ہیں انہی بنیادوں پر نذیر احمد ان کو بے عزّتی کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے مسلمانوں کے لیے سرکاری ملازمت کی حمایت اس لیے بھی نہیں کی کہ ان کے خیال میں کسی بھی قسم کی سرکاری ملازمت ایک طرح کی غلامی ہی ہے۔ وہ چونکہ خود سرکاری ملازمت میں رہ چکے تھے اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس بیان میں ان کا اپنا تجربہ بھی شامل ہے۔

نذیر احمد کا اس بات میں پختہ یقین تھا کہ جو قوم سائنسی علوم اور سائنسی ایجادات میں برتر ہوگی وہ دنیا میں زیادہ ترقی یافتہ ہوگی اور دنیا پر حکمرانی کرے گی۔ ان کے نزدیک یورپ کی ترقی کا راز اسی میں مضمر تھا۔ ان کا یقین تھا کہ وہ قوم کبھی بھی ترقی نہیں کر سکتی جو لکیر کا فقیر بنی رہتی ہے اور خود کو نئے حالات کے مطابق نہیں ڈھالتی۔ ان کے خیال میں ترقی کی خاطر زمانے کی رفتار کے ساتھ چلنا لازمی ہے۔ اس لیے انھوں نے مسلمانوں میں رائج روایتی قدیم علوم وزبان (عربی) کو فرسودہ اور دور از کار قرار دیا اور سائنسی علوم کی تحصیل کی حمایت کی۔ انھوں نے مسلمانوں کو جدید تعلیم کی طرف راغب کرنے کے لیے روایتی عالموں اور خائف مسلمانوں کے اس خیال کو غلط قرار دیا کہ جدید سائنسی علوم طلبا میں لامذہبیت اور بے عقیدگی پیدا کرتے ہیں۔ تاہم انھوں نے ان علوم کے ساتھ مذہبی تعلیم کو ضروری قرار دیا تاکہ طلبا کا اعتقاد مذہب پر قائم رہے اور جدید تعلیم کے مخالفین کو اس تعلیم پر شک وشبہہ کرنے کا موقع نہ مل سکے۔

۳۔ حالی

بدلے ہوئے حالات میں حالی نے کہا کہ وہ اشیا جو کل تک محیر العقول اور اسرار فطرت خیال کی جاتی تھیں آج ان کی حقیقت سائنسی تحقیقات اور ایجادات نے سب پر عیاں کر دی ہے اور ان کا بھید کھول دیا ہے جن کے نتیجے میں وہ اقدار، تصورات، نظریات

اور آلات جو ہندوستانی معاشرے کو عزیز تھے اب فرسودہ ہوتے جارہے ہیں۔ ہندوستانی معاشرے میں نئے نئے آلات اور نئی نئی مشینوں کے رواج کے نتیجے میں جو تبدیلیاں ہوتی ہو رہی تھیں ان کا بھی حالی نے بغور جائزہ لیا۔ ان کے نزدیک دیسی صنعت وحرفت کے زوال، دیسی دستکار اور اہل حرفہ کی بے روزگاری، زرعی رشتوں میں تبدیلی اور پرانے علم و ہنر کی پامالی کا سبب بھی یہی تھا۔ حالی انگریزوں کی کامیابی اور ترقی کا سبب انہی سائنسی تحقیقات اور ایجادات کو قرار دیتے ہیں۔ کیوں کہ جو قوم سائنس اور ٹکنالوجی کے میدان میں بدتر ہوتی ہے وہی دنیا پر غالب اور حکمراں ہوتی ہے اسی لیے وہ مسلمانوں کو سائنس اور ٹکنالوجی کی تعلیم حاصل کرنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ بہرحال نئی نئی سائنسی تحقیقات اور ایجادت کے سماج پر کیا اثرات مرتب ہو رہے تھے ان کو حالی نے اس طرح محسوس کیا :

اے عزیزو! تم بھی ہو آخر بنی نوع بشر — غل ہے کیا نوعِ بشر میں کچھ تمھیں بھی ہے خبر
کر رہا ہے خاک کا پتلا وہ جوہر آشکار — ہو رہی ہے جس سے شانِ کبریائی جلوہ گر
رفتہ رفتہ یہ غبارِ ناتواں پہنچا وہاں — طائرِ وہم و تصور کے جہاں جلتے تھے پر
اس نے ان کمزور ہاتھوں سے مسخر کرلیا — ابر و برق و باد سے تا بحر و برّ و دشت و در

... ...

تھا ارسطو اور فلاطون کو بہت کچھ جن پہ ناز — ہو گئے تو ہم پارینہ وہ سب علم و ہنر
کل کی تحقیقات نظروں سے اتر جاتی ہے آج — بڑھ رہا ہے دم بدم یوں آج کل علمِ بشر
قوتِ ایجاد نے اب یاں تلک پکڑا ہے زور — شام کی ایجاد ہو جاتی ہے باسی تا سحر
کہتے ہیں مغرب سے جب ہوگا برآمد آفتاب — عرصۂ آفاق میں ہوگی قیامت جلوہ گر
دوستو! شاید وہ نازک وقت آ پہنچا قریب — آ رہی ہے روشنی مغرب سے اک اٹھتی نظر
رو ترقی کی چلی آتی ہے موجیں مارتی — اگلے وقتوں کے نشاں کرتی ہوئی زیر و زبر
دست کاری کو مٹاتی، صنعتوں کو روندتی — علم و حکمت کی پرانی بستیاں کرتی کھنڈر
ہوشیاروں کو کرشمے اپنے دکھلاتی ہوئی — غافلوں کو موت کا پیغام پہنچاتی ہوئی[۵۹]

عصر سماج میں رونما ہوتی ہوئی تبدیلیوں کو دیکھ کر حالی سمجھ گئے کہ اگر مسلمان ان سے غافل رہے اور ہوشیار

نہیں ہوئے تو ان کے لیے موت یقینی ہے۔ حالی کو یہ احساس ہو چکا تھا کہ مسلم معاشرے میں جو نظامِ تعلیم رائج ہے وہ ان تبدیلیوں کے سامنے ایک لمحے بھی نہیں ٹھہر سکتا کیونکہ وہ اقتضائے وقت کے مطابق نہیں تھا اور دین اور دنیا دونوں کے لیے غیر مفید تھا۔ حالی مسلمانوں کے پرانے نظامِ تعلیم کو ان کی معاشرتی اور اقتصادی پسماندگی کا سبب قرار دیتے ہیں۔ اس نظامِ تعلیم کے فارغ التحصیل کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ ان کا علم کسی کام کا نہیں ہے:

نہ سرکار میں کام پانے کے قابل نہ دربار میں لب ہلانے کے قابل
نہ جنگل میں ریوڑ چرانے کے قابل نہ بازار میں بوجھ اُٹھانے کے قابل
نہ پڑھتے تو سو طرح کھاتے کماکر وہ کھو گئے اور تعلیم پاکر
جو پوچھو کہ حضرت نے جو کچھ پڑھا ہے مراد آپ کی اُس کے پڑھنے سے کیا ہے
مفاد اس میں دنیا کا یا دین کا ہے نتیجہ کوئی یا کہ اس کے سوا ہے
تو مجذوب کی طرح سب کچھ بکیں گے جواب اس کا لیکن نہ کچھ دے سکیں گے
نہ حجت رسالت پہ لا سکتے ہیں وہ نہ اسلام کا حق جتا سکتے ہیں وہ
نہ قرآں کی عظمت دکھا سکتے ہیں وہ نہ حق کی حقیقت بتا سکتے ہیں وہ
دلیلیں ہیں سب آج بے کار ان کی نہیں چلتی توپوں میں تلوار ان کی[۵۱]

حالی کی تمام تحریری، تقریری، نثری اور شعری کوششوں کا مقصد مسلمانوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کرنا اور زمانے کے تقاضے سے ان کو نہ صرف آگاہ کرنا بلکہ ان کے مطابق ان کو ڈھالنا ہے تاکہ وہ بھی ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکیں۔ وہ مسلمانوں کو یہ بتانا اور سمجھانا چاہتے ہیں کہ وہ جن اقدار کو اپنے سے لگائے ہوئے ہیں اور جن کو وہ گرانمایہ خیال کرتے ہیں اب ان کی کوئی قدر نہیں ہے: نئے اور بدلے ہوئے حالات میں ان کی حیثیت کھوٹے سکّے سے بدتر ہے۔ انھوں نے خصوصاً مسلمانوں کو مخاطب کرتے ہوئے سوال کیا کہ "کیا تم ابھی اسی عالم میں ہو جس میں تمھارے آباد و اجداد زندگی بسر کر گئے اور کیا تم اسی کھیتی کے پروان چڑھنے کے منتظر ہو جس میں تمھارے بزرگوں نے تخم افشانی کی تھی؟" اس کے بعد وہ

مسلمانوں کو ان کے حالات سے آگاہ کرتے ہیں:

مدّت ہوئی کہ وہ عالم گزر گیا اور وہ کھیتی دریا بُرد ہو گئی۔ ذرا آنکھیں کھولو اور دیکھو
کہ تم کون ہو اور کہاں ہو؟ تمھاری گرہ میں جو دام ہیں وہ بازار میں آج پھوٹی کوڑی
کو نہیں چلتے۔ تمھاری دوکان میں جو مال ہے اسے کوئی مفت بھی لینا نہیں چاہتا۔
تمھارے چراغ میں جو تیل تھا وہ جل گیا اور تمھاری کھیتی میں جو پانی تھا وہ سوکھ گیا۔
دیکھو، تمھاری ناؤ بودی ہے اور دریا دم بہ دم چڑھتا جاتا ہے۔ تمھارا قافلہ پیادہ
ہے اور منزلیں کٹھن آتی جاتی ہیں۔

ان کا خیال تھا کہ چونکہ حالات بدل چکے تھے اس لیے مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ لکیر کے فقیر نہ بنے رہیں اور خود کو حالات کے مطابق بدلیں۔ کیونکہ برادرانِ وطن ہندوؤں نے ہوا کا رُخ پہچانا اور خود کو اس کے مطابق ڈھالا، اسی وجہ سے وہ ہر میدان میں کامیاب ہیں:

یہاں اور ہیں جتنی قومیں گرامی   خود اقبال ہے آج ان کا سلامی
تجارت ہیں ممتاز دولت میں نامی   زمانے کے ساتھی ترقی کے حامی

نہ فارغ ہیں اولاد کی تربیت سے
نہ بے فکر ہیں قوم کی تقویت سے

دکاں ان کی ہے اور بازار ان کا   بَنَج ان کا ہے اور بیوپار ان کا
زمانے میں پھیلا ہے بیوپار ان کا   ہے پیرو جواں برسرکار ان کا

مدار اہل کاری کا ہے اب انھی پر
انھی کے ہیں آفس انھی کے ہیں دفتر

معزّز ہیں ہر ایک دربار میں وہ   گرامی ہیں ہر ایک سرکار میں وہ
نہ رسوا ہیں عادت و اطوار میں وہ   نہ بدنام گفتار و کردار میں وہ

نہ پیشے سے حرفے سے انکار ان کو
نہ محنت مشقت سے کچھ عار ان کو

جو گرتے ہیں گر کر سنبھل جاتے ہیں وہ   بڑے زد تو بچ کر نکل جاتے ہیں وہ

ہر اک سانچے میں جا کے ڈھل جاتے ہیں وہ　　جہاں رنگ بدلا بدل جاتے ہیں وہ
ہر اک وقت کا مقتضیٰ جانتے ہیں
زمانے کے تیور وہ پہچانتے ہیں[۵۹]

تعلیم کی وقعت حالی کی نظر میں اتنی تھی کہ انھوں نے محسوس کیا کہ جدید تعلیم کی روشنی سے محروم انسان کا مہذب اور متمدن ہونا غیر ممکن ہے۔ ان کا اس میں اس قدر پختہ یقین تھا کہ انھوں نے انسان اور حیوان کے درمیان تمیز کرنے والی چیز اسی تعلیم کو قرار دیا۔[۶۰] بلکہ ان کے نزدیک جدید تعلیم پر ہی ترقی مبنی تھی اسی لیے انھوں نے کہا کہ "تعلیم کی کمی تمام مصائب کی جڑ ہے۔"[۶۱] ان کے نزدیک تعلیم سے نظریں چرانے والا شخص زندگی کی دوڑ میں پیچھے رہ جائے گا اور بالآخر مٹ جائے گا:

نہ تھا غیر از ترقی فرق کچھ انسان و حیواں میں
دیا ہے امتیاز انسان کو یہ تعلیم نے آکر
زمانہ نام ہے میرا تو میں سب کو دکھا دوں گا
کہ جو تعلیم سے بھاگیں گے نام اُن کا مٹا دوں گا[۶۲]

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پسماندہ معاشرے کے ایسے افراد کے لیے جن کی قوت عمل زائل ہو چکی ہو، جو غفلت میں پڑے ہوں اور جمود و تعطل کا شکار ہوں ان کے لیے حالی کس قسم کی تعلیم تجویز کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کتابوں کے 'الفاظ' علوم کی اصطلاحات، علمی مسائل اور قواعد کو طوطے کی طرح رٹنے سے نہ تو اس کو جو ایسا کرتا ہے اور نہ اس سماج کو جس کا وہ فرد ہے، فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔ اس لیے ان کے خیال میں ایسی تعلیم کی ضرورت تھی جو عملی طور پر فائدہ بخش اور کارآمد ہو اور جو 'ساکن اور پژمردہ قوتوں کو متحرک اور شگفتہ و شاداب' کر سکے۔ انھوں نے کہا کہ انگریزوں کے ساتھ تعلق پیدا ہونے کے بعد سے ہندوستان کے لوگ انگریزی زبان سیکھنے اور ان علوم کی جانب بھی توجہ دینے لگے تھے جو انگریزوں کی ترقی میں اہم رول ادا کر چکے تھے۔ لیکن حالی کا خیال تھا کہ وہ انھیں صرف علم کی خاطر سیکھ رہے تھے، طوطے کی رٹ رہے تھے۔ جدید تعلیم کو internalize

نہیں کر رہے تھے۔ اسی لیے حالی نے کہا کہ جب تک ہندوستان کے لوگ علم کو عمل کی غرض سے نہ پڑھیں اور اس سے عملی فائدے نہ اٹھائیں، تب تک ممکن نہیں کہ ان کی حالت درست ہو۔[۹۳]

ان کے مطابق پہلے تعلیم کے حصول کا مقصد سماج کی نظروں میں عزت و احترام حاصل کرنا تھا لیکن اب وہ قصہ پارینہ ہو چکا ہے۔ ان کے نزدیک موجودہ دور میں خود زندگی کا انحصار جدید تعلیم پر ہوتا ہے یعنی اب اس سے معاش کا قریبی رشتہ قائم ہو گیا ہے۔ سماج اب جامد نہیں رہ گیا ہے بلکہ وہ تیز رفتاری سے آگے کی طرف بڑھ رہا ہے اور روز بروز عظیم سے عظیم تر تحقیقات اور ایجادات ہو رہی ہیں:

گئے وہ دن کہ تھا علم و ہنر انساں کا زیور ۔۔۔ ہوئی ہے زندگی خود منحصر اب علم و دانش پر
کوئی بے علم روٹی سیر ہو کر کھا نہیں سکتا ۔۔۔ نہ زرگر اور نہ آہن گر، نہ بازی گر، نہ سوداگر

... ...

یہ دورہ ہے بنی آدم کی روز افزوں ترقی کا ۔۔۔ جو آج اک کام ہے اعلیٰ تو کل ہے اس سے اعلیٰ تر[۹۴]

انھوں نے کہا کہ حالات اس قدر بدل چکے ہیں اور روز بروز بدل رہے ہیں کہ زندگی کے تمام شعبوں میں نئے اور ترقی یافتہ علم و ہنر کی ضرورت ہے: خواہ وہ فن صنعت ہو، خواہ فن تعمیر ہو یا تجارت کا پیشہ۔ یہاں تک کہ گھر کے خدمت گاروں، سائیسوں، باورچیوں اور بڑھیوں کو بھی اپنے اپنے فن و ہنر کا علم ہونا چاہیے:

گیا دورہ حکومت کا بس اب حکمت کی ہے باری
جہاں میں چار، سو علم و عمل کی ہے عملداری
جنھیں دنیا میں رہنا ہے رہے معلوم یہ ان کو
کہ ہیں اب جہل و نادانی کے معنی ذلت و خواری
ضرورت علم و دانش کی ہے ہر فن اور صناعت میں
نہ چل سکتی ہے اب بے علم نجاری نہ معماری
جہاں علم تجارت میں نہ ماہر ہوں گے سوداگر

تجارت کی نہ ہوگی تا قیامت گرم بازاری
نہ آئے گی پسند اُن نوکروں کی خدمت و طاعت
جنھیں پائیں گے آقا زیورِ تعلیم سے عاری
اگر چاہیں گے کرنی آدمی گھوڑوں کی سائیسی
تو دینا ہوگا ان کو امتحانِ علم بیطاری
نہ مستغنی بکاول علم سے ہے اب، نہ باورچی
ہوا ہے مدرسوں سے مطبخوں تک فلسفہ جاری
یقیں جانو کہ آیندہ ملے گی درس گاہوں میں
گر آٹا پیسنے کو چاہیے کی اک پسنہاری
کوئی پیشہ نہیں اب معتبر بے تربیت ہرگز
نہ فصادی، نہ جرّاحی، نہ کحّالی، نہ عطّاری
جہاں تک دیکھیے تعلیم کی فرماں روائی ہے
جو سچ پوچھو تو نیچے علم ہے اوپر خدائی ہے[65]

ہندوستانی سماج کی ترقی کے لیے حالیؔ کس طرح کی تعلیم کی ضرورت محسوس کرتے تھے اس کا اندازہ ان کی نظم میں استعمال کیے ہوئے الفاظ سے بھی لگایا جاسکتا ہے۔ علم، پیشہ، فن، صنّاعت، علم تجارت، علمِ معماری، علم نجاری، علم بیطاری، فصّادی، جرّاحی، کحّالی، عطّاری، بے تربیت وغیرہ وہ الفاظ و اصطلاحات ہیں جن سے حالی مقصد مسلمانوں میں تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم رائج کرنا مُراد ہے۔

حالیؔ کے نزدیک برطانوی حکومت کے تعلیمی ادارے کلرک پیدا کرنے کے کارخانے تھے اور ان اداروں سے فارغ التحصیل طلبا میں لیاقت کا فقدان ہے اور وہ نوکری پر ہی تکیہ کیے ہوئے تھے پھر بھی انھیں نوکری نہیں ملتی تھی۔ حالیؔ ایسی نوکری کو غلامی سے تشبیہ دیتے ہیں۔ ایسی تعلیم حاصل کرنے والے طلبا کے متعلق ان کا خیال ہے کہ وہ غلامی پیشہ سیکھتے ہیں[66]۔ اس لیے ان کے مطابق ان میں خود اعتمادی اور آزادی کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے ان کو آزاد پیشوں

کی تعلیم دینی چاہیے تھی۔ حالی کا خیال تھا کہ سرکاری نوکر خواہ مخواہ حکومت کے وفادار رہنے پر مجبور رہتے ہیں۔

> ہماری قوم میں انگریزی تعلیم ... چشم بد دور روز بروز بڑھتی جاتی ہے اور تعلیم یافتہ اصحاب کی تعداد میں ہر سال معقول اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ مگر افسوس ہے کہ مستثنیٰ صورتوں کے سوا عملی قوت اور سیلف ہلپ ... کا مادہ ان میں تعلیم کے بعد اتنا بھی نہیں رہتا جتنا کہ مدرسہ میں داخل ہوتے وقت وہ اپنے ساتھ لائے تھے۔
>
> ان میں ایک گروہ ہے جس کی بڑی دوڑ بی اے یا ایم اے کی ڈگری حاصل کرنے کے بعد یہ ہے کہ مڈل پاس کیے ہوئے طلبار کی طرح سرکاری نوکری کے لیے ادھر اُدھر سلسلہ جنبانی کرتا پھرے اور ذریعوں اور سفارشوں کی تلاش میں ایک مدت تک سرگرداں و پریشاں رہے۔ ان کو اپنے دست و بازو پر اتنا بھی بھروسا نہیں ہوتا جتنا کہ چرندوں اور پرندوں کو اپنی قوت لایموت کی تلاش میں ہوتا ہے۔ وہ وجہ معاش کو غلامی یعنی نوکری ہی میں منحصر جانتے ہیں ... انھوں نے زمانے کی ضرورت کے مطابق باقاعدہ غلامی کا پیشہ سیکھا ہے...[۹۷]

اسی لیے آزاد خیال اور قوت عملی پیدا کرنے کے لیے حالی طلبار کو تکنیکی اور پیشہ ورانہ تعلیم حاصل کرنے کی ضرورت کا احساس دلاتے ہیں کیونکہ ان علوم و فنون کو حاصل کر کے طلبار آزاد پیشہ اختیار کر سکتے ہیں جس کی بنیاد پر ان کے اندر قوت عملی اور آزاد خیالی کو فروغ حاصل ہو سکتا ہے لیکن وہ اس مقصد کے حصول کے لیے روایتی سائنس کی تعلیم کو بھی بہت زیادہ اہم خیال نہیں کرتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک وقت کی ضرورت یہ تھی کہ طلبار کو صنعت و حرفت کی تعلیم سے آراستہ کیا جائے[۹۸] کیونکہ اسی تعلیم سے قوم کی ترقی ممکن ہے۔ انھوں نے کہا کہ جس ملک یا قوم کا دارومدار ملازمت پر ہوتا ہے، وہ کبھی مرفہ الحال نہیں ہو سکتی۔ ان کی قدرتی قوتیں ہمیشہ پژمردہ رہتی ہیں اور رفتہ رفتہ بالکل فنا ہو جاتی ہیں، لیکن جہاں صنعتوں اور حرفتوں کا دروازہ کھل جاتا ہے وہاں یہ سمجھنا چاہیئے کہ قومی زندگی کی بنیاد پڑ گئی ہے اور وہ زمانہ قریب ہے کہ تازگی اور رونق تمام ملک پر چھا جائے گی[۹۹]

حالی کا خیال ہے کہ مسلمانوں میں خود کو حالات کے مطابق ڈھالنے کی خوبی (adaptability) مفقود ہے اور وہ ایک ہی حالت میں رہنا پسند کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ انگریزی زبان وعلوم کی طرف توجہ نہیں دے سکے تھے اور سرکاری نوکریوں کے لیے نا اہل قرار دیے جاتے تھے۔ جب کہ ان کے برعکس ہندوستان کی تمام قومیں، ان علوم وفنون کو حاصل کر کے تمام عہدوں کی حقدار ہو گئیں:

> ... مسلمانوں میں فارن گورنمنٹ کی نوکری کی لیاقت عام طور پر ایسی جیسی کہ ہندوستان کی دیگر اقوام میں ہے نہیں پائی جاتی... مسلمانوں کے سوا ہندوستان کی تمام قومیں ہزار برس سے غیر قوم کی محکوم چلی آتی تھیں، اس لیے صبر وتحمل، فرمانبرداری، زمانہ سازی، فروتنی، رفق ومدارات اور دیگر صفات، جن پر ایک محکوم قوم کی کامیابی بلکہ سلامتی اور زندگی منحصر ہے، طول عہد کے سبب ان کی قومی خصلتیں بن گئی تھیں، اور جو لیاقتیں ایک فارن گورنمنٹ میں رسوخ وتقرب حاصل کرنے کے لیے درکار ہیں، ان کی جبلت میں داخل ہو گئی تھیں۔ یہی سبب تھا کہ جو قومیں ان میں روزگار پیشہ تھیں، وہ جس طرح فارسی زبان آسانی سے سیکھ لیتی تھیں اسی طرح انھیں انگریزی سیکھنے میں کوئی مشکل معلوم نہیں ہوئی اور جس طرح وہ مسلمانوں کے عہد میں تمام دفتروں پر حاوی تھے اسی طرح انگریزوں کے عہد میں تمام دفاتر اور آفس ان سے معمور ہو گئے۔[۳۴]

بہرحال حالی تین بنیادوں پر مسلمانوں کو ملازمت سے باز آنے اور آزاد پیشہ اختیار کرنے کی ہدایت دیتے ہیں۔ اوّل، یہ حکومت کے بس میں نہیں ہے کہ وہ دیگر فرقوں پر ترجیح دے کر تمام تعلیم یافتہ مسلمانوں کو ان کی مرضی کے مطابق نوکری دے سکے۔ دوم یہ کہ جو سرکاری ملازمتیں کرتے ہیں ان کا ذہن غلامانہ ہو جاتا ہے اور ان کے اندر آزادی کا جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ سوم یہ کہ کسی بھی قوم کو آج تک ملازمت سے ترقی نہیں حاصل ہوئی بلکہ مادی ترقی کی بنیاد صنعت، حرفت اور تجارت ہی ہے۔ انھوں نے ایجوکیشنل کانفرنس میں اپنے خطبۂ صدارت میں سرسیّد کی تعلیمی پالیسی کا جائزہ لینے کے بعد کہا کہ:

> ... اب تک ہندوستان کے مسلمانوں میں جس قدر تعلیم کا خیال پیدا ہوا ہے، اس کی

بنیاد صرف اسی بات پر ہے کہ وہ تعلیم کو ایک ذریعہ حصولِ معاش کا سمجھتے ہیں۔ لیکن جب ان کی اولاد تعلیم پانے کے بعد معاش کی طرف سے فارغ البال نہ ہوگی تو سوائے اس کے کہ وہ تعلیم کا خیال چھوڑ دیں اس کا اور کیا انجام ہو سکتا ہے۔ سرکاری ملازمتیں نہایت محدود ہیں اور تعلیم یافتہ نوجوانوں کی تعداد روز بروز بڑھتی جاتی ہے۔ پس ممکن نہیں کہ ہر تعلیم یافتہ نوجوان مسلمان کے لیے حسبِ دلخواہ سرکاری ملازمت مل سکے۔ البتہ صنعت و حرفت کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ جس قدر تعلیم یافتہ لوگ بڑھتے جائیں گے، اسی قدر ان کی مانگ زیادہ ہوتی جائے گی۔[41]

حالی کے یہاں اس بات کی تکرار نظر آتی ہے کہ مسلمان آزاد پیشہ اختیار کریں کیونکہ اوّل ادی ترقی کے حصول کا ذریعہ ہے اور دوم اس سے وہ حکومت کے محتاج نہیں ہوں گے اور ،یں آزادی کا جذبہ پیدا ہوگا۔ وہ نہیں چاہتے کہ مسلمان انگریزوں کے رحم و کرم پر رہیں اور ،کی غلامی اختیار کریں۔ انھوں نے ۱۸۸۰ء میں اپنے مسدس 'ننگِ خدمت' میں بھی مسلمانوں ،اس بات کے لیے مذمت کی کہ وہ انگریزوں کی خوشامد کرتے ہیں اور آداب بجالاتے ہیں۔ ں کے برخلاف انھوں نے کہا کہ مسلمان اُسی وقت ترقی کر سکتے ہیں جب وہ آزادانہ روش ر آزاد پیشہ اختیار کریں۔ انھوں نے مسلمانوں سے کہا کہ:

پیشہ سیکھیں کوئی فن سیکھیں صناعت سیکھیں
کشت کاری کریں آئینِ فلاحت سیکھیں
گھر سے نکلیں کہیں آدابِ سیاحت سیکھیں
الغرض مرد بنیں جرأت و ہمّت سیکھیں
کہیں تسلیم کریں جا کے نہ آداب کریں
خود وسیلہ بنیں اور اپنی مدد آپ کریں[42]

یکن انھوں نے تمام آزاد پیشوں میں تجارت کو افضل قرار دیا کیوں کہ ان کے نزدیک ہر قسم ی ترقی اس سے حاصل ہوتی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ 'تجارت اور ترقی ہمیشہ لازم و ملزوم رہی یں۔ انسان کے اندرونی قویٰ کی ترقی... علوم و فنون کی ترقی' جنرل انفورمیشن (معلوماتِ عامہ)

کی ترقی، اخلاق کی ترقی، آزادی کی، غرض کہ ہر طرح کی ترقی اس سے پیدا ہوئی ہے ... اسی نے انگریزوں کو اکیلا بلا شرکت غیرے تمام ہندوستان کا وارث ٹھہرایا۔[۴۳] حالی کے نزدیک تجارت سے ہر قسم کی ترقی تو حاصل ہوتی ہی ہے، اس کے ساتھ ہی اس سے نہ صرف سیاسی آزادی حاصل ہوتی ہے بلکہ حکمرانی بھی ملتی ہے۔ حالی کے ذہن کے کسی گوشے میں یہ بات بیٹھی ہوئی ہے کہ برطانوی حکمراں یہاں پہلے تاجروں کی شکل میں ہی آئے تھے اور بعد میں یہاں کے حکمراں بن بیٹھے تھے۔

محمڈن اینگلو اورینٹل کالج علی گڑھ کا سنگ بنیاد ۸ جنوری ۱۸۷۷ء کو وائسرائے و گورنر جنرل ہند لارڈ لٹن (۱۸۹۱-۱۸۳۱ء) کے ہاتھوں رکھا گیا۔[۴۴] اس سے تقریباً ساڑھے آٹھ ماہ قبل ۲۱ اپریل ۱۸۷۶ء کو "دہلی سوسائٹی" کے زیر اہتمام منعقد ایک جلسہ میں حالی نے اپنی تقریر کے دوران 'فزیکل سائنس' کی جگہ 'صنعت اور دستکاری کی تعلیم کے لیے' ایک تعلیمی ادارہ قائم کرنے کا مشورہ دیا کیوں کہ ان کے نزدیک اس تعلیم کے حصول سے لوگوں کی آرزوئیں اور تمنائیں مقابلتاً زیادہ پوری ہوں گی۔[۴۵] یعنی ان کے نزدیک مسلمانوں کی ترقی کی ضامن صنعت و حرفت ہی کی تعلیم تھی۔ حالی شروع ہی سے ایسی تعلیم کی حمایت کرتے تھے جو عملی ہو اور جس کا تعلق روزگار سے ہو۔ ہندوستانی معاشرے کی ترقی کے محرک (agent) کے طور پر صنعت و حرفت کی تعلیم میں حالی کا عقیدہ اس قدر پختہ تھا کہ انھوں نے ہندوستان کی ترقی کا دار و مدار اسی تعلیم کو قرار دیا۔ کراچی میں منعقد آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اکیسویں اجلاس' دسمبر ۱۹۰۷ء میں اپنے خطبۂ صدارت میں انھوں نے پھر صنعت و حرفت کی تعلیم کا ذکر کیا لیکن اس تعلیم سے زیادہ ضروری 'نئے طریقۂ زراعت'[۴۶] کے علم کو قرار دیا۔

حالی نے جب مسلمانوں کی مجموعی معاشرتی پسماندگی کے مسئلے پر غور کرنا شروع کیا تو ان کے سامنے یہ سوال بھی اٹھ کھڑا ہوا کہ مغربی ممالک کے ترقی یافتہ ہونے کے اسباب کیا ہیں۔ غور و فکر کے بعد انھوں نے یہ نتائج حاصل کیے کہ مسلمانوں کے علوم و فنون کی مغربی علوم و فنون کے سامنے کوئی وقعت نہیں ہے اور وہ بدلے ہوئے حالات میں نہایت ہی پسماندہ حالت میں ہیں۔ اس لیے مسلمانوں کی تخلیقی صلاحیتیں اور جدت و ایجاد کی قوتیں زائل ہو چکی ہیں جو ان کی پسماندگی کے اسباب ہیں۔ جب کہ اس کے برعکس مغربی ممالک میں سائنسی اور دیگر میدانوں میں روز بروز نئی نئی تحقیقات

اور ایجادات ہو رہی ہیں جو ان کی ترقی کے باعث ہیں۔ حالؔی نے انہی حقائق سے غافل مسلمانوں کو بھی آگاہ کرنا چاہا تاکہ وہ مجموعی ترقی کے حصول کی خاطر اپنے فرسودہ علوم و فنون کو ترک کر کے جدید تعلیم حاصل کریں۔ لیکن انھوں نے اس مقصد کے لیے کچھ وجوہ کی بنا پر سائنسی تعلیم حاصل کرنے کا مشورہ دینے کی بجائے تکنیکی، پیشہ ورانہ اور صنعت و حرفت کی تعلیم کے حصول پر زور دیا۔ ان کا خیال تھا کہ ملازمت سے کسی قوم کی ترقی نہیں ہو سکتی، تمام تعلیم یافتہ افراد کو ملازمت دینا حکومت کے بس میں نہیں اور سامراجی صورتِ حال میں برطانوی حکومت کی ملازمت کرنے سے غلامانہ ذہنیت پیدا ہوتی ہے کیونکہ سرکاری ملازمین حکومت کی پالیسی کے خلاف مزاحمت نہیں کر سکتے ہیں۔ اس لیے حالؔی کے نزدیک برطانوی حکومت کی ملازمت غلامی کے مترادف تھی۔ حالؔی کی تعلیمی نظریے کا سب سے اہم پہلو یہی ہے۔

۴۔ شبلی

شبلی نے بھی انگریزی حکومت کے قیام کے بعد ہندوستانی معاشرے میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو محسوس کیا اور ان کا واضح اظہار کیا۔ ان کے ہاں بھی تبدیلی کا احساس تقریباً سرسیدؔ، نذیر احمد اور حالی جیسے مسلم دانشوروں جیسا ہی ہے کیونکہ یہ تمام اہلِ فکر بنظر تقریباً ایک ہی قسم کے مسائل سے دوچار تھے۔ شبلی کا خیال ہے کہ برطانوی حکومت کے قیام کے نتیجے میں ہندوستانی معاشرے میں جو تبدیلیاں رونما ہوئیں ان سے اس کے تمام شعبے نہ صرف متاثر ہوئے بلکہ ان کی نوعیت بھی بدلی۔ انھوں نے محسوس کیا کہ وہ تمام علوم و فنون، تصورات و نظریات، طرزِ تمدن و طریقِ معاشرت اور مذہبی و تہذیبی قدریں اور ادارے جو کبھی ہندوستانی معاشرے کو عزیز تھے اور اس کے لیے قابلِ فخر تھے آج کے بدلے ہوئے حالات میں بے وقعت ہو گئے، ان کی کوئی قیمت نہیں، ان کی کوئی حیثیت نہیں۔ ان سماجی، سیاسی، تہذیبی اور علمی تبدیلیوں کا اظہار شبلی نے کافی واضح انداز میں کیا ہے:

چھیڑے جو گئے نئے فسانے　　　　نغمہ وہ رہا، نہ وہ ترانے
پھونکا ہے فلک نے اور افسوں　　　　اب رنگ زمانہ ہے دگرگوں

. . . . . .

اب صورت ملک ودیں نئی ہے — افلاک نئے، زمیں نئی ہے
سب بھول گئے ہیں ماسبق کو — گردوں نے الٹ دیا ورق کو

. . . . . .

وہ سحر وفسوں گری زباں کی — وہ طرز وہ شوخیاں بیاں کی
وہ دُرج درِ سخن ہمارا — گنجینۂ علم وفن ہمارا
جوزینت وساز تھے ہمارے — جو مایۂ ناز تھے ہمارے

. . . . . .

جس بزم کے میگسار تھے ہم — جس ملک کے تاجدار تھے ہم
جھونکے جو چلے نئی ہوا کے — آغوش میں آگیا فنا کے
وہ بزم رہی، نہ جام وساغر — یک بار الٹ گیا وہ دفتر

اسی مضمون کو انھوں نے دوسری جگہ یوں بیان کیا ہے:

زمانے نے جو نیا بہروپ بھرا ہے اور جس موجودہ صورت میں وہ نیرنگیاں دکھلا رہا ہے، وہ بالکل ایک اجنبی اور غیر مانوس تصویر ہے۔ اس نے جو بازار کھولا ہے وہ بھی نئی پرواز کا ہے۔ جن چیزوں کو ہم متاعِ گراں بہا سمجھتے تھے وہ کوڑیوں کے مل نہیں بکتیں، جس کو ہم متاعِ پیش پا افتادہ خیال کرتے تھے، اسی کا دام بڑھتا جاتا ہے۔ ہمارے فضل وکمال کا دفتر ڈھونڈنے سے ردّیوں میں ملتا ہے . . .

علوم وفنون، صنائع، تجارت، زمینداری سب پر ایک نئی رنگ کی قلعی نظر آتی ہے کھانے کے طریقے، لباس کا انداز، مکانات کے نقشے، آرائشوں کا طور ایک طرف سے بدل گیا ہے۔

شبلی کا خیال ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں ہندوستانی معاشرے کی بیش قیمت خیال کی جانے والی چیزیں موجودہ زمانے کے تقاضے سے میل نہیں کھاتیں اس لیے وہ بے وقعت ہیں اور ان کا کوئی خریدار نہیں ہے لیکن مسلمان اس قدر غافل ہیں کہ انھیں حالات کے بدلنے اور زمانے کی

رفتار کا احساس اور ہوا کے رُخ کا اندازہ تک نہیں، وہ اپنے فرسودہ علوم وفنون اور عادات واطوار کو اب بھی اپنے سینے سے لگائے ہوئے ہیں :

سمجھے نہ ذرا کہ وقت کیا ہے — کس سمت زمانہ چل رہا ہے
نیرنگیوں پہ نہ کچھ نظر کی — یعنی کہ ہوا ہے اب کدھر کی
کیا پیش ہے، کیسی صورتیں ہیں — کیا وقت ہے، کیا ضرورتیں ہیں
رنگ و روشِ سپہر کیا ہے — اب طرزِ خرامِ دہر کیا ہے

... ...

لیکن نقشِ زمیں رہے ہم — بیٹھے تھے جہاں، وہیں رہے ہم
گر کر نہ کبھی اُبھر سکے ہم — بگڑے تو پھر نہ سنور سکے ہم
گو غیر اب اہلِ انجمن ہیں — ہم گرمِ فسانۂ کہن ہیں
اب تک ہیں بغفلت آرمیدہ — محوِ چمنِ خزاں رسیدہ
ہر چند وہ بزم ہے، نہ احباب — ہم دیکھ رہے ہیں پر وہی خواب
گو لطف خور زمانہ ہیں ہم — مخمورِ مئے شبانہ ہیں ہم
اُس گنجِ گہر پہ ہم ہیں نازاں — جس کا کوئی جوہری نہیں یاں
قائم جو وہ انجمن نہیں ہے — اس نقد کا اب چلن نہیں ہے
اب عیب ہیں سب ہنر ہمارے — ہیں پوتھ سے کم گہر ہمارے[۹]

اس لیے شبلی بدلے ہوئے حالات کے تقاضوں کے مطابق اور زمانے کے قدم بقدم چلنے کے لیے مسلم معاشرے میں رائج علوم وفنون اور تصورات ونظریات میں ردّو قبول کی ضرورت محسوس کرنے لگے۔ ان کے نزدیک روایتی مُسلم طبقہ اشرافیہ کے زوال کا سبب یہی تھا کہ اس نے خود کو وقت کے تقاضوں کے مطابق نہیں بدلا اور زمانے کی رفتار کا ساتھ نہ دیا لیکن اس کے برعکس سماجی اور معاشی اعتبار سے بدحال وہ طبقہ جس نے ہوا کا رُخ پہچانا اور بدلے ہوئے حالات کے مطابق خود کو ڈھالا اس کے معاشی حالات بہتر ہو رہے تھے۔[۸] شبلی کا خیال تھا کہ زمانے کی مخالفت کرنے والی قوم ترقی نہیں کرسکتی۔ بلکہ ترقی کرنے کے لیے زمانے کے دوش بدوش چلنا

ضروری ہے۔ گذشتہ زمانے کا لوٹ آنا یا عہد پارینہ کی طرف مسلمانوں کا مراجعت کرنا ممکن نہیں یا زمانے نے جو ترقی کی ہے اُس سے نظریں پھیر لینا دانائی کی علامت نہیں۔ اس لیے شبلی کی رائے ہے کہ بدلے ہوئے حالات میں مسلمانوں کے سامنے صرف ایک ہی تدبیر ہے وہ یہ کہ وہ زمانے کا ساتھ دیں۔ اور اعلیٰ درجے کے جدید علوم و فنون حاصل کریں۔ کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ 'علومِ جدیدہ کے سامنے قدیم فلسفے کی مثال ایسی ہے جیسے توپ کے سامنے غلیل کی حالت'۔[۵۲] ان کا خیال ہے کہ اعلا درجے کی جدید تعلیم کی جانب توجہ نہ دینے کی وجہ سے معاشی، علمی، تہذیبی، اخلاقی اور معاشرتی میدانوں میں مسلمانوں کی حالت ابتر ہو گئی تھی۔ اس لیے ان پسماندگیوں سے نجات حاصل کرنے اور معاشرے کی مجموعی ترقی کے لیے شبلی کے خیال میں 'قوم کو انگریزی میں اعلیٰ درجے کی تعلیم کی نہایت ضرورت ہے... ظاہر ہے کہ ہماری ملکی، تمدنی و اخلاقی غرض ہر ایک طرح کی ترقی انگریزی میں اعلیٰ درجے کی تعلیم پر موقوف ہے' اور اس اہم معاملے کی جانب مسلمانوں کی توجہ مبذول کراتے ہوئے انھوں نے کہا کہ 'اگر آپ اس عجیب اور دردناک انقلاب کو جو مسلمانوں کی تاریخی زندگی میں برابر پیدا ہوتا گیا ہے۔ ذرا بھی غور کی نگاہ سے دیکھیں گے تو صاف معلوم ہوگا کہ ہماری یہ حالت صرف اس وجہ سے ہے کہ ہماری قوم نے اب تک اعلیٰ تعلیم کی ضرورتوں کو بخوبی نہیں سمجھا یا اس سے دانستہ بے اعتنائی کی'۔[۵۳]

وہ اپنی تحریر اور تقریر میں اس امر کا اعادہ نہایت ہی پُرزور الفاظ میں کرتے ہیں: ان کا خیال ہے کہ معاشرے کی تمام خرابیاں اس وقت تک دور نہیں ہو سکتیں جب تک اعلیٰ درجے کی انگریزی تعلیم نہ حاصل کی جائے۔[۵۴] لیکن ان کی نظر میں جدید انگریزی علوم و فنون اور دیگر قوموں خصوصاً یورپین کی بہتر خصوصیات اختیار نہ کرنے کا بنیادی سبب ان کے نزدیک مسلمانوں کا تعصب تھا کیونکہ مسلمان یورپین علوم و فنون اور تہذیب و تمدن اختیار نہ کرنے کا شرعی جواز پیش کرتے تھے۔[۵۵] لیکن شبلی نے پیغمبر اسلام اور ان کے صحابہ کی زندگی سے مثالیں پیش کر کے یہ ثابت کیا کہ غیر قوموں کا علم و زبان اور طرزِ تمدن اور طریقِ معاشرت اختیار کرنا جائز تھا اور اسلام اس قسم کے تعصب سے پاک تھا۔ انھوں نے مسلم عوام اور عالموں کے اس خیال کو غلط قرار دیا کہ دین اور دنیا، اور دینی علوم اور دنیوی علوم میں تناقض پایا جاتا ہے اور ان دونوں

میں مطابقت (reconciliation) نہیں پیدا کی جاسکتی تھی۔ شبلی نے اس خیال کے برخلاف ان کو ایک دوسرا تکملہ (complementary) قرار دیا۔[86] انھوں نے کہا کہ جس طرح کی صورتِ حال سے آج کے ہندوستانی مسلمان دوچار ہیں اسی طرح کی صورتِ حال سے اسلامی ممالک کے مسلمان اور علما پہلے بھی دوچار ہو چکے تھے۔ جب یونانی علوم وفنون کا رواج ہوا تھا اور آخرکار مسلمانوں نے نہ صرف ان کو قبول کیا بلکہ ان سے اسلام کی مطابقت بھی کی۔ یہاں تک کہ یہ اسلامی علوم کا حصہ سمجھے جانے لگے۔ شبلی نے ان عالموں میں امام غزالیؒ (۱۰۵۸ء-۱۱۱۱ء) امام رازی (۱۱۵۰ء-۱۲۱۰ء) اور علامہ نصیرالدین طوسی (۱۲۰۱ء-۱۲۷۴ء) کے کارناموں کو مثال کے طور پر پیش کیا۔[87] شبلی نے جدید علوم وفنون کی جانب علما کے 'مذہبی تعصب' کو بے بنیاد قرار دیا کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ جن علوم وفنون کی تحصیل میں یہ دن رات مشغول تھے۔ 'وہ بھی دوسری ہی قوموں' سے حاصل کیے ہوئے تھے اور ان علوم وفنون کے ضمن میں انھوں نے منطق، فلسفہ اور ریاضی کو پیش کیا۔ شبلی کے خیال میں جدید علوم وفنون سے عالموں کے احتراز کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ان علما کے خیال میں 'علوم جدیدہ میں دقیق علمی مسائل' کا فقدان تھا۔ جبکہ اس کے برعکس 'یونانی فلسفہ رموز و اسرارِ حقیقت' پر مبنی تھا۔ جدید علوم کی طرف علما کے اس رویے کو بے بنیاد قرار دیتے ہوئے شبلی نے کہا کہ 'یونانی فلسفہ کے مسائل درحقیقت صرف لفظی اُلٹ پھیر یا خیالی اور فرضی باتیں ہیں' بخلاف اس کے فلسفۂ جدیدہ کے اکثر مسائل حقائق اور واقعات پر مبنی ہیں۔[88] انھوں نے 'چارلس ڈارون کے اصول ارتقا' کی توسیع کرکے اس کا اطلاق فلسفہ کے ارتقا پر کیا اور کہا کہ جس طرح اس اصول کے مطابق 'کوئی بھی شے دفعتاً ترقی نہیں کرسکتی' اسی طرح قدیم فلسفے نے جدید فلسفے تک کی جو ارتقائی 'منزل طے کی ہے اس میں اسلامی فلسفے نے زینے' کا کام کیا ہے۔ شبلی نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ 'فلسفہ جدید و قدیم' کا اسلامی فلسفے سے موازنہ کرنے پر یہ ثابت ہوگا' کہ فلسفۂ اسلام کا تعلق جدید فلسفہ سے زیادہ قریبی ہے۔ اس بنیاد پر انھوں نے علما سے جدید فلسفہ اور علوم وفنون کی حمایت طلب کی۔[89] انھوں نے علما کی اس غلط فہمی کو بھی رفع کرنے کی کوشش کی کہ جدید علوم کی تحصیل سے بے عقیدگی اور لامذہبیت پیدا ہوتی ہے۔ کیوں کہ شبلی کو اس کا احساس تھا کہ 'جب تک علما علوم جدیدہ کو اپنی سرپرستی

اور حمایت میں نہیں لیں گے مسلمانوں میں ان کی طرف سے نفرت اور مخالفت باقی رہے گی اور ان کی کافی اشاعت ہماری قوم میں نہ ہوگی۔ اور یہ اگر اس کو اختیار کرنے پر آمادہ ہو جائیں تو تمام ملک میں اس سرے سے اس سرے تک انگریزی تعلیم پھیل جائے؟" اس مکالمے سے شبلی کا مقصد جدید علوم و فنون کی طرف مثبت رویہ اختیار کرنے کے لیے مسلم علماء کا ذہن تیار کرنا اور مسلم معاشرے میں ان (علوم و فنون) کی پذیرائی کے لیے راہ ہموار کرنا تھا کیوں کہ ان کے نزدیک جدید علوم و فنون جب تک مسلم علماء سے شرف قبولیت حاصل نہیں کر لیتے اور وہ ان کی طرف مثبت رویہ نہیں اختیار کرتے مسلم معاشرے میں جدید تعلیم کی پذیرائی نہیں ہو سکتی۔ شبلی اس سے باخبر تھے کہ ہندوستان کے مسلم معاشرے میں مولویوں کا بہت ہی اہم رول ہے اور وہ جدید علوم و فنون اور خیالات و نظریات کی اشاعت میں سدراہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی لیے انھوں نے مولویوں اور علماء کو اپنے حلقۂ اثر میں لانے کی کوشش کی اور ان کو جدید علوم و فنون حاصل کرنے کی طرف مائل کرنا چاہا۔

شبلی نے کہا کہ مسلمانوں میں جدید تعلیم کی اشاعت کی خاطر اتنے بحث و مباحثے ہوئے، تقریریں ہوئیں، دورے کیے گئے، مہم چلائی گئی لیکن ان سب کوششوں کا نتیجہ خاطر خواہ نہیں ظاہر ہوا۔ کیوں کہ یہ کوشش کرنے والے لوگ وہ تھے جو مسلم معاشرے کے مولویوں اور عالموں کو نظر انداز کر کے یہ کام کرنا چاہتے تھے۔ اسی لیے شبلی نے جدید تعلیم کے طرفداروں سے کہا کہ وہ جب تک مولویوں اور علماء کے ساتھ مل کر کام نہیں کرتے وہ کامیاب نہیں ہو سکتے۔ شبلی کا خیال تھا کہ جدید تعلیم یافتہ اور قدیم تعلیم یافتہ افراد دو گروہ میں منقسم ہو گئے ہیں اور ایک دوسرے کی مذمت کرتے ہیں لیکن ضرورت اس بات کی ہے کہ یہ دونوں ساتھ مل بیٹھیں اور غور و فکر کریں۔ انھوں نے کہا کہ:

> قومی ترقی کے مسئلے پر آج تک صرف یک طرفہ بحث ہوئی ہے۔ ملک میں دو قسم کے تعلیمیافتہ ہیں۔ تعلیم قدیم، تعلیم جدید، لیکن آج تک کسی صحبت، کسی مجلس، کسی کمیٹی میں ان دونوں گروہوں نے مل کر اس مسئلے پر بحث نہیں کی جس کا نتیجہ ہے کہ دونوں گروہوں کی کوششیں مختلف جہت میں ہیں اور اسی وجہ سے قومی گاڑی کے دو پہیے دو

مختلف سمتوں میں چل رہے ہیں جس کی وجہ سے منزلِ مقصود تک پہنچنا ناممکن سا ہو گیا ہے[92]

اسی لیے شبلی ایسے موقع پر نہایت خوش ہوتے ہیں جب قدیم طرز کے تعلیم یافتہ اور جدید طرز کے تعلیم یافتہ کسی قومی مسئلے پر مل بیٹھتے ہیں اور غور و فکر کرتے ہیں۔ ۱۹۰۷ء میں ندوۃ العلماء میں دستار بندی کے جلسے سے خطاب کرتے ہوئے شبلی کہتے ہیں:

> آج کا دن وہ مبارک دن ہے جس نے دونوں گروہوں کو یکجا جمع کر دیا ہے، آج کے جلسے میں علما بھی ہیں، صوفی بھی، گریجویٹ بھی ہیں، بیرسٹر بھی، قانون داں بھی ہیں۔ غرض قومی مجموعے کے تمام اجزا موجود ہیں، اس لیے اب موقع ہے کہ وہ عقدۂ سربستہ جو اب تک حل نہیں ہوا تھا حل کیا جائے۔ دونوں گروہ اپنے اپنے خیالات ظاہر کریں، اور دونوں کی رایوں سے کسر و انکسار سے ایک متفق علیہ شاہراہ قرار پائے[93]

شبلی یہیں پر نہیں رکتے۔ وہ کئی سوالات اٹھاتے ہیں: مذہب اور قومیت کا مسئلہ؛ دینی اور دنیاوی تعلیم کے حدود اور دائرے کا معاملہ؛ اور ان دونوں کے درمیان رشتہ اور تعاون کا سوال؛ ان کا خیال تھا کہ مسلمان ایک قوم ہے جس کی بنیاد مذہب اسلام ہے۔[94] اس لیے انھوں نے اسلام یعنی مسلم قومیت کے تحفظ کے لیے جدید علوم و فنون کی تعلیم کے ساتھ مذہبی تعلیم کو بھی کسی قدر ضروری خیال کیا۔ لیکن اس سے شبلی کا مقصد جدید تعلیم یافتہ لوگوں کو امامت، وعظ، افتا جیسے مذہبی معمول سونپنا نہیں تھا بلکہ ان کو صرف مسائل اسلام اور تاریخ اسلام سے باخبر کرنا تھا۔ اس مقصد کی تکمیل کی خاطر انھوں نے اسکول تا کالج، فقہ اور حیات و مانت، مذہبی نصاب کی ضرورت محسوس کی جس میں تین قسم کی کتابوں یعنی عقائد، فقہ اور تاریخ اسلام اور فقہ اور تاریخ کو شامل کرنے کا مشورہ دیا۔ اسکول کی سطح پر بچوں کے ذہنی معیار کو مدنظر رکھتے ہوئے صرف فقہ، تاریخ اسلام اور سادہ عقائد کی تعلیم اور کالج کی سطح پر امام غزالی، ابن رشد اور شاہ ولی اللہ کی منتخب تصنیفات کی تعلیم عربی زبان میں دینے کا خیال ظاہر کیا۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے ایک شرط یہ بھی عائد کر دی کہ ان سب کی مجموعی ضخامت سو دو سو صفحوں سے زیادہ نہ ہو۔[95]

شبلی نے مسلمانوں میں رائج قدیم نظام تعلیم میں 'سخت اصلاح اور اضافہ کی ضرورت' محسوس کی اور اس پر تاسف کیا کہ 'بڑے بڑے مقدس علمار اب تک اس ضرورت کے قائل' نظر نہیں آتے۔ اس کی اہمیت سے عالموں کو باور کرانے کی غرض سے انھوں نے ان سے چھ سوالات کیے :

(۱) یورپ کے مصنفین، مذہب پر جو حملہ کر رہے ہیں، اس سے واقف ہونے کی ضرورت ہے یا نہیں؟

(۲) اگر علمار خود ان خیالات سے واقف نہ ہوں گے، تو کیا انگریزی خواں مسلمانوں میں ان خیالات کا شائع ہونا کوئی روک سکتا ہے؟

(۳) مذہب پر عموماً اور مذہب اسلام پر [خصوصاً] جو اعتراضات یورپ کے لوگ کر رہے ہیں ان کا جواب دینا کس کا فرض ہے؟

(۴) علمار جب تک ان خیالات سے واقف نہ ہوں گے جواب کیونکر دے سکیں گے؟

(۵) کیا علمائے سلف نے یونانیوں کا فلسفہ نہیں سیکھا تھا، اور ان کے اعتراضات کے جواب نہیں دیے تھے؟

(۶) اگر اس وقت اس زمانے کے فلسفے کا سیکھنا جائز تھا تو اب کیوں جائز نہیں ہے؟[۹۶]

ان سوالات کی روشنی میں شبلی نے عالموں سے کہا کہ جدید نظریات و خیالات سے باخبر ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ انگریزی زبان اور علوم و فنون سیکھیں۔ لیکن انھوں نے ان عالموں پر 'جو کسی قسم کی اصلاح کی ضرورت، نہیں محسوس کرتے تھے، زور ڈالنا مناسب نہیں خیال کیا اور ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا۔ ان کے خیال میں مسلم معاشرے کو اس قسم کے عالموں کی بھی ضرورت تھی۔ شبلی نے ان کو 'دیہات کے جاہل مسلمانوں میں' تبلیغ و اشاعت دین' مسجدوں کی امامت اور فتویٰ وغیرہ لکھنے کا رول سپرد کیا۔ کیوں کہ ان کے خیال میں یہ کام ضروری تھے جیسے قدیم نظام تعلیم کے فارغ التحصیل بحسن و خوبی انجام دے سکتے تھے۔[۹۷] اس کے علاوہ شبلی کے نزدیک 'قرآن و حدیث کی حفاظت'، اسلام کے 'مشکل مسائل کی تشریح' اور مخالفین اسلام کے

اعتراضات کا مقابلہ اور دیگر دینی خدمات الغرض 'مسلمانوں کی قومیت' کے تحفظ کی خاطر بھی مذہبی تعلیم ضروری تھی۔[۹۸]

جب حیدرآباد میں ایک مشرقی دارالعلوم قائم کرنا تجویز ہوا تو شبلی کو اس کے روایتی علوم وفنون اور زبان کا نصاب مرتب کرنے کی دعوت دی گئی۔ جون ۱۹۰۸ء میں انھوں نے نصاب مرتب کیا اور اس پر ایک رپورٹ لکھی، جس میں انھوں نے خیال ظاہر کیا کہ مروجہ جدید تعلیم مسلمانوں کی ضرورت کے مطابق نہیں تھی، پھر بھی مسلمانوں نے اسے قبول کیا تھا کیوں کہ سرکاری ملازمت کے حصول کے لیے یہ تعلیم لازمی قرار دی گئی تھی۔ لیکن شبلی کا خیال تھا کہ چونکہ ریاست حیدر ایک بڑی ریاست تھی اور اس وقت تک وہاں سرکاری ملازمت حاصل کرنے کے لیے یونیورسٹی کی ڈگری لازمی نہیں قرار دی گئی تھی اس لیے انھوں نے مشورہ دیا کہ وہاں ایک ایسا نظام تعلیم قائم کیا جائے جہاں جدید تعلیم کے ساتھ ساتھ 'اسلامی علوم اور اسلامی تاریخ' کی تعلیم بھی دی جائے بلکہ اس کے لیے قدیم اور جدید دونوں ملا کر ایک تیسرا نظام تعلیم رائج کرنے کے لیے ضرورت تھی۔[۹۹] انھوں نے کہا کہ دارالعلوم ندوہ تقریباً اسی نظریے کی روشنی میں قائم کیا گیا تھا۔ وہ کہتے ہیں :

> دارالعلوم ندوہ اسی غرض سے قائم کیا گیا ہے کہ اس میں علم دنیوی اور علوم دینی کی تعلیم ایک ساتھ دی جائے اور اس سے ایسے روشن خیال علماء پیدا ہوں جو دونوں قسم کے علوم کے جامع ہوں اور وہ جدید اور قدیم گروہوں کے درمیان رابطہ اتحاد کا کام دیں' اور اسلام کا وہ مکمل نقشہ ان کے پیش نظر ہو جس میں دین اور دنیا دونوں جمع کیے گئے ہوں۔[۱۰۰]

شبلی کو مسلمانوں کی تہذیبی اور معاشرتی پسماندگی کا شدید احساس تھا جس کا سبب جدید علوم وفنون سے مسلمانوں کی بے اعتنائی اور غفلت اور اپنے فرسودہ نظام تعلیم سے ان کی وابستگی تھا۔ انھوں نے مسلم معاشرے کی اس پسماندگی کا علاج جدید علوم وفنون میں تلاش کیا۔ اسی غرض سے انھوں نے ان علوم وفنون کی تحصیل کی راہ میں حائل دقیانوسی مسلمانوں اور عالموں کی غلط فہمی کو رفع کیا اور اس خیال کو غلط قرار دیا کہ جدید تعلیم بے عقیدگی اور لامذہبیت پھیلاتی

ہے۔ لیکن انھوں نے جدید علوم و فنون کی تحصیل میں مشغول ہونے والے طلبا کے لیے بھی مذہبی تعلیم کو ضروری قرار دیا جس کا بظاہر مقصد تو ان کی اپنی تاریخ، اپنے مذہب اور اپنے تہذیبی ورثے سے واقف کرانا تھا لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جدید تعلیم کے بارے میں شاید خود انھیں بھی اندیشہ تھا۔ اسی لیے انھوں نے ان طلبا کے لیے مذہبی تعلیم ضروری خیال کیا تاکہ وہ جدید تعلیم کے برے اثرات کو زائل کر سکے اور مذہب میں ان کا یقین برقرار رکھ سکے۔ بہرحال شبلی یقیناً یہ چاہتے تھے کہ جدید علوم کے طلبا کسی قدر ضروری دینی تعلیم بھی حاصل کریں لیکن وہ جدید علوم و فنون کی قیمت پر مشرقی زبان اور علوم کے حق میں نہیں تھے۔ بلکہ انھوں نے مشرقی زبان اور علوم حاصل کرنے والے طلبا کے لیے بھی انگریزی زبان اور مغربی نظریات و خیالات سے واقفیت ضروری خیال کیا جس کے بنیادی مقاصد تھے اسلام پر کیے جانے والے یورپینوں کے علمی حملوں کی کاٹ کرنا اور ان کا جواب دینا، اور مسلم معاشرے کے جدید تعلیم یافتہ اور قدیم تعلیم یافتہ افراد کے درمیان اتحاد پیدا کرنے کے لیے رابطے کا کام کرنا۔ غرض کہ شبلی ایک ایسا تعلیمی نظام ترکیب دینا چاہتے تھے جو قدیم نظام تعلیم اور جدید نظام تعلیم دونوں کا مرکب ہو لیکن ان کے تعلیمی نظام میں انگریزی زبان اور جدید علوم و فنون کو فوقیت حاصل تھی۔

سرسید، نذیر احمد، حالی اور شبلی نے انگریزی حکومت کے قیام کے بعد ہندوستانی معاشرے میں رونما ہوتی ہوئی تبدیلیوں کو محسوس کیا۔ سائنسی اور تکنیکی اعتبار سے غیر ترقی یافتہ ہندوستان میں مغربی سائنسی تحقیقات و ایجادات کا اطلاق دیکھ کر متاثر ہوئے اور اس کا برملا اظہار کیا۔ بدلے ہوئے حالات میں انھوں نے مسلم معاشرے کے روایتی قدیم علوم و فنون، آدابِ اطوار اور تصورات و نظریات کو قصۂ پارینہ خیال کیا۔

جب سرسید اور ان تینوں شمس العلما نے اپنے طور پر مسلمانوں کے درمیان رائج روایتی نظام تعلیم کا جائزہ لیا تو اُسے وقت کے تقاضوں سے غیر آہنگ اور نہایت ہی فرسودہ خیال کیا۔ انھوں نے اسے مسلمانوں کی پسماندگی کا اصل سبب اور ترقی کا مانع قرار دیا۔ سرسید نے مسلمانوں میں رائج تمام علوم و فنون کا فرداً فرداً جائزہ لیا اور ان کو مسترد کر دیا۔ نذیر احمد اور

حالی نے اس پر اجمالی نظر ڈالی۔ نذیر احمد نے قدیم علوم و فنون بشمول زبان عربی اور مسلمانوں کے ادب کو مردود قرار دیا۔ شبلی نے پرانے نظام تعلیم کے موضوع پر متعدد مضامین لکھے لیکن کسی بھی مضمون میں اس کی مذمت نہیں کی۔ البتہ اس نصاب تعلیم کی خامیوں کی طرف اشارے ضرور کیے اور اس میں اصلاح کی ضرورت محسوس کی۔ شاید اس نظام تعلیم کی مذمت کرنا ان کا مقصد بھی نہیں تھا لیکن بدلے ہوئے حالات میں ان کو یہ ضرور احساس تھا کہ یہ نظام تعلیم زمانے کی ضرورتوں کے مطابق نہیں تھا۔

نذیر احمد نے جدید مغربی سیکولر تعلیم کے ساتھ ضرورت کے مطابق کچھ دینی تعلیم بھی مسلمانوں کے لیے لازمی خیال کیا تاکہ ان کا یقین مذہب اسلام پر برقرار رہے۔ لیکن سرسید نے مسلمانوں کے لیے مغربی سیکولر تعلیم کے ساتھ دینی تعلیم پر بھی کافی زور دیا۔ شبلی نے نہ صرف دینی تعلیم کو ضروری قرار دیا بلکہ دینی اور دنیوی تعلیم پر مشتمل ایک تعلیمی پروگرام مرتب کرنے کا خیال ظاہر کیا۔ لیکن ان تینوں کے برعکس حالی کے یہاں دینی تعلیم کا ذکر نہیں ملتا بلکہ وہ سیکولر تعلیم کے حامی نظر آتے ہیں۔

سرسید نے مسلمانوں کی تہذیب و ترقی اور فلاح و بہبود کے لیے آرٹس اور سائنس کی تعلیم کو کافی جانا۔ نذیر احمد نے اس مقصد کے حصول کے لیے عام سائنسی تعلیم کو ضروری اور ایک زمانے میں صنعت و حرفت کی تعلیم کو اہم خیال کیا۔ شبلی کے نزدیک مسلمانوں کی ترقی تبھی ممکن ہو سکتی ہے جب وہ دینی اور دنیوی دونوں علوم کو ساتھ لے کر چلیں تاکہ ان کا رشتہ اپنی ثقافت، تاریخ اور ورثے کے ساتھ بھی برقرار رہے، وہ دنیاوی فوائد سے بھی محروم نہ رہیں اور ان میں جدید تعلیم یافتہ اور قدیم عالم دونوں کی خوبیاں موجود ہوں۔ حالی نے مسلمانوں کی ترقی کے پیش نظر سائنس کی عام تعلیم کو ضروری خیال نہیں کیا بلکہ صنعت و حرفت کی تعلیم پر زور دیا اور صرف اسے ہی مسلمانوں کے لیے راہ نجات قرار دیا۔ سرسید نے صنعت و حرفت کی تعلیم اس لیے ضروری نہیں خیال کیا کہ موجودہ زمانے میں صنعت کاری کا عمل سست ہونے کے پیش نظر اس قسم کے تعلیم یافتہ افراد کو ملازمت ملنے میں سخت دشواری پیش آئے گی۔ اس خیال کے پیچھے ایک اور نکتہ یہ ہے کہ سرسید کے نزدیک دنیوی تعلیم کے حصول کا مقصد بنیادی طور

پر سرکاری ملازمت حاصل کرنا تھا خواہ فلسفیانہ سطح پر انھوں نے اس کا مقصد کچھ اور ہی کیوں نہ قرار دیا ہو لیکن حالی نے سرکاری ملازمت کو غلامی قرار دیا۔ اس لیے ان کا خیال تھا کہ ہندوستان کے لوگوں میں آزادی کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے تکنیکی اور آزادانہ پیشے کی تعلیم دی جائے تاکہ وہ خود سے روزگار مہیا کر سکیں۔ انھیں اس بات کا احساس ضرور تھا کہ حکومت کا تمام تعلیم یافتہ لوگوں کے لیے ملازمت فراہم کرنا ناممکن تھا لیکن ساتھ ہی ان کا یہ بھی خیال تھا کہ ملازمت سے ترقی حاصل کرنا ممکن نہیں۔ ان کے نزدیک تجارت سے ہر قسم کی ترقی تو ہوتی ہی ہے۔ تاجروں کے اخلاق و عادات و اطوار کی تہذیب بھی ہوتی ہے۔ اسی غرض سے انھوں نے مسلمانوں کو تجارت کرنے کی ترغیب دی۔ ایک زمانے میں نذیر احمد کا بھی یہ خیال تھا کہ مسلمانوں کو صنعت و حرفت کی تعلیم دی جائے کیونکہ انھوں نے محسوس کیا تھا کہ دیسی صنعتوں کے زوال کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ ہندوستانی دست کاروں کے آلات نہایت ہی ابتدائی حالت اور بالکل ہی غیر ترقی یافتہ شکل میں تھے۔ اس لیے وہ مغرب کے ترقی یافتہ آلات اور ان سے تیار شدہ مال کا مقابلہ نہ کر سکے اور ان کا زوال ہو گیا۔ لیکن وہ اپنا یہ خیال بدل کر عام سائنسی تعلیم پر زور دینے لگے تھے۔ نذیر احمد نے بھی مسلمانوں کو تجارت کرنے کی ترغیب دی لیکن وہ اس وجہ سے کہ حکومت تمام تعلیم یافتہ افراد کو ملازمت مہیا نہیں کرا سکتی تھی۔ اسی وجہ سے نذیر احمد نے مسلمانوں کی توجہ تجارت کی جانب مبذول کرائی تاکہ وہ ترقی کر سکیں کیونکہ تجارت ترقی کا زینہ ہے۔ لیکن کرنے کے لیے بھی انھوں نے دنیوی علوم و فنون سے آراستہ ہونا ضروری خیال کیا۔ انھوں نے بھی سرکاری ملازمت کو ایک قسم کی غلامی ہی قرار دیا۔ اسی لیے انھوں نے مسلمانوں کو تجارت اختیار کرنے کا مشورہ دیا لیکن ان کے تعلیمی نظریے کا یہ اہم پہلو نہیں ہے۔ نذیر احمد کے تعلیمی نظریے کے اس پہلو کا سرا ایک طرف سرسید اور دوسری طرف حالی سے ملتا ہے۔ سرسید نے بھی مسلمانوں کو بڑے پیمانے پر تجارت کرنے کا مشورہ دیا۔ لیکن ان کا مقصد یہ نہیں تھا کہ مسلمان آزادانہ پیشہ اختیار کرنے کے بعد آزادانہ خیالات کے حامل ہوں گے۔ چونکہ سرسید اپنے کالج کے طلباء میں حکومت سے وفاداری کا جذبہ پیدا کرنا چاہتے تھے اس لیے بھی طلباء کو تجارت اختیار کرنے کا مشورہ دینے کا مقصد ان کے اندر آزادی کا جذبہ پیدا کرنا نہیں ہو سکتا تھا بلکہ ان کے خیال میں مسلمانوں کو اس لیے تجارت اختیار

کرنی چاہیے کہ تمام تعلیم یافتہ افراد کو حکومت ملازمت دینے سے قاصر تھی۔ وہ اس کے متمنی تھے کہ یہ تعلیم یافتہ افراد زیادہ سے زیادہ سرکاری ملازمت حاصل کرسکیں۔ شبلی کے یہاں تجارت کا ذکر نہیں ملتا۔ اس طرح حالی کے تعلیمی نظریے کا سب سے اہم اور ممتاز پہلو یہ ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کو آزادانہ پیشے کی تعلیم حاصل کرنے کا مشورہ دیا تاکہ ان کے اندر غلامانہ ذہنیت پیدا ہونے کے بجائے خود اعتمادی پیدا ہو سکے اور آزادانہ خیال فروغ پا سکے۔ یہ اہم بات ہے کہ حالی نے علی گڈھ کی تعلیمی تحریک کی حمایت کے ساتھ ایک متبادل تعلیمی پروگرام بھی پیش کیا۔ کسی بھی دوسرے دانشور نے تعلیم اور تجارت کو اس نقطۂ نظر سے نہیں دیکھا۔ حالی اور سرسیّد کے تعلیمی منصوبے میں سب سے بڑا نظریاتی اختلاف یہی ہے۔

نوآبادیاتی صورتِ حال میں محکوم اور پس ماندہ قوم کے لیے حالی نے ایسی تعلیم کی ضرورت محسوس کی اور اس پر زور دیا جو اُن کو برطانوی سامراج سے سیاسی اور معاشی آزادی حاصل کرنے میں معاون ثابت ہو اور ان کی معاشی ترقی کا وسیلہ بن سکے۔ محکومیت کے ماحول میں حالی نے جس قسم کے تعلیمی تصورات پیش کیے اس سے ان کی اعلیٰ سیاسی اور معاشی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کے تعلیمی تصورات کا سرچشمہ نوآبادیاتی صورت حال کی سیاسی اور معاشی سمجھ میں پھوٹتا ہے جبکہ شبلی نے اسی صورت حال میں جو تعلیمی پروگرام پیش کیا وہ بھی اپنی جگہ پر نہایت ہی اہم ہے، وہ نہیں چاہتے کہ مسلمان مغربی سامراج کے تہذیبی حملوں کے سامنے گھٹنے ٹیک دیں اور اس کی برتری تسلیم کریں بلکہ وہ اس صورتِ حال میں مشرقی تہذیب، ثقافت، مذہب اور تاریخ کی حمایت اور ان پر ہونے والے حملوں کی مزاحمت کرتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی نہیں چاہتے کہ ہندوستان کے مسلمان دنیوی معاملات میں پسماندہ رہیں۔ اس لیے وہ مغربی علوم وفنون کی تحصیل کا مشورہ دیتے ہیں۔ اس طرح ان کے تعلیمی منصوبے کو سامراجی تہذیبی حملے اور برتری کے پیش نظر تہذیبی مزاحمت قرار دیا جا سکتا ہے۔

حواشی

۱۔ اتحاد باہمی اور تعلیم، صفحات ۱۶۳-۱۶۴، مقالاتِ سرسیّد، جلد ۱۲: تقریری مقالات (لاہور: مجلسِ ترقیِ ادب اُردو، ۱۹۶۳ء) صفحات ۱۶۵-۱۶۶۔

۲۔ طریقۂ تعلیم مسلمانان، صفحات ۹۹۔۱۰۲، مقالات سرسید، جلد ۵: تعلیمی، تربیتی اور معاشرتی مضامین (لاہور:
مجلس ترقی اُردو، ۱۹۶۲ء)، صفحات ۷۳-۷۵

۳۔ Quoted in "Translation of the Report of the Members of the Select Committee", 337-380 The Aligarh Movement: Basic Documents, 1864-1898, 3vols. volII (Meerut:Meenakshi Prakashan, 1978), p.370. (ABD).

۴۔ اسپیچ نسبت مدرسۃ العلوم و تعلیم مسلمانان، ۲۹ دسمبر ۱۸۷۳ء، بمقام انجمن پنجاب، لاہور، صفحات ۱۰۶-۱۱۱، مکمل
مجموعہ لیکچرز و اسپیچز (لاہور: مصطفائی پریس، ۱۹۰۰ء) صفحہ ۱۱۹ (مجموعہ لیکچرز)

۵۔ نظامِ سلسلۂ تعلیم، صفحات ۱۰۳-۱۰۹، مقالات سرسید، جلد ۵؛ غیر مفید تعلیم، صفحات ۲۰-۲۵، مقالات
سرسید، جلد ۵، صفحات ۲۱۳-۲۱۲

۶۔ بحوالہ الطاف حسین حالی، حیاتِ جاوید، دوسرا ایڈیشن (نئی دہلی: ترقی اُردو بیورو، ۱۹۸۲ء)، صفحات ۹۱-۹

۷۔ تقریر بمقام غازی پور (۱۸۶۴ء)، مجموعہ لیکچرز، صفحہ ۱۹

۸۔ Evidence of Syed Ahmad Khan before Education Commission, 1882, excerpts reproduced in GFI Graham, The life and work of Syed Ahmed Khan (Delhi:Idarah-i Adabiyat-i, Delhi, 1974)p.316

۹۔ "Memorial from the British Indian Association, North-Western Provinces, to the Viceray and Governor-General of India in Council"....21-28, Selections From Educational Records of the Government of India, vol.II (Delhi:National Archives of India, 1963).

۱۰۔ "Public Education in India", 246-254.ABD-I, pp.250-253.

۱۱۔ ہماری زبان اور ہماری اعلیٰ درجے کی تعلیم، صفحات ۲۰-۴۲، مقالات سرسید، جلد ۵، صفحات ۳۵-۴۳

۱۲۔ ایضاً، صفحہ ۳۷

۱۳۔ ایضاً، صفحات ۳۶-۳۷

۱۴۔ طریقۂ تعلیم مسلمانان، صفحات ۱۰۰-۹

۱۵۔ تعلیم، ۱۱-۲۰، مقالات سرسید، جلد ۵، صفحات ۱-۹

۱۶۔ اسپیچ نسبت مدرسۃ العلوم وتعلیم مسلمانان، مجموعہ لکچرز، صفحہ ۱۱۴

۱۷۔ موجودہ تعلیم ۴۴۔ مقالات سرسید، جلد ۱۲، صفحہ ۲۵۱

۱۸۔ ہماری قوم کو نسبت پولیٹیکل امور سلطنت کے کیا طریقے اختیار کرنا چاہییں' ۱۶ مارچ ۱۸۸۸ء لکچر بمقام میرٹھ، صفحات ۳۷۶۔۳۷۱، مجموعہ لکچرز صفحات ۳۷۶-۳۷۵

۱۹۔ اتحاد باہمی اور تعلیم ۱۸۸۳۔۱۶۴۔ مقالات سرسید، جلد ۱۲، صفحہ ۱۶۱

۲۰۔ ایضاً، صفحہ ۱۶۰

۲۱۔ کرکٹ اور تجارت، ۱۰۰۔ ۱۶۱، مقالات سرسید، جلد ۱۵: متفرق مضامین (لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء) صفحات ۱۰۱۔ ۱۹۹/۱۹۷۔ ۱۶۶، ۱۶۲۔ ۱۶۱

۲۲۔ موجودہ تعلیم، صفحہ ۲۵۲

۲۳۔ اتحاد باہمی اور تعلیم، صفحات ۱۶۱-۱۶۰

۲۴۔ اسپیچ نسبت مدرسۃ العلوم وتعلیم مسلمانان، صفحہ ۱۲۳

۲۵۔ تعلیم مذہبی صفحات ۵۵ - ۵۹، مقالات سرسید، جلد ۱. مذہبی واسلامی مضامین (لاہور، مجلس ترقی ادب ۱۹۶۲ء)

۲۶۔ مذہب اور عام تعلیم، صفحات ۹۹۔ ۱۰۰، مقالات سرسید، جلد ۸: اتحاد باہمی اور عام تعلیم، صفحہ ۱۶۸

۲۷۔ مسلمانوں کی حالت تعلیم (تیسرا لکچر) ۲۸ دسمبر ۱۸۸۸ء، تیسرا اجلاس محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، لاہور، صفحات ۹۹۔ ۵۴ لکچروں کا مجموعہ، جلد اوّل، طبع دوم (آگرہ: مفید عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء) صفحات ۵۶، ۵۵، ۵۴

۲۸۔ دسویں نظم جو محمڈن کالج کے متعلق سرسید کے ڈیپوٹیشن نے نذیر احمد نے پنجاب کے متعدد مقامات پر اپریل ۱۸۸۸ء میں پڑھی۔ مجموعہ نظم بے نظیر (آگرہ: مفید عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء) صفحہ ۶۹

۲۹۔ مسلمانوں کی حالت تعلیم صفحہ ۵۰

۳۰۔ ایضاً

۳۱۔ ایضاً، صفحات ۶۰۔۵۵

۳۲۔ سولہواں لکچر، آٹھواں اجلاس محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، دسمبر ۱۸۹۳ء، بمقام علی گڑھ، صفحات ۴۴۰۔ ۲۹۵ لکچروں کا مجموعہ، جلد اوّل، صفحات ۴۰۵ - ۴۰۴

۳۳۔ مسلمانوں کی حالتِ تعلیم، صفحہ ۵۹

۳۴۔ سولہواں لکچر، بمقام علی گڑھ، دسمبر ۱۸۹۳ء، صفحہ ۴۰۴

۳۵۔ مجموعہ نظم بے نظیر، صفحہ ۲۸

۳۶۔ مجموعہ رسالہ جات حقوق پیغمبر و حقوق علما، من کتاب الحقوق والفرائض (دہلی: کتب خانہ نذیریہ، ب ت) صفحہ ۱۳۹

۳۷۔ ایضاً، صفحات ۱۴۳-۱۴۲

۳۸۔ اکیسواں لکچر، دسواں سالانہ جلسہ انجمن حمایت اسلام لاہور (۱۸۹۴ء)، صفحات ۶۲۴-۵۷۳، لکچروں کا مجموعہ، جلد اوّل، صفحہ ۵۹۶

۳۹۔ گیارہواں لکچر، ساتواں سالانہ جلسہ انجمن حمایت اسلام لاہور (۱۸۹۲ء)، صفحات ۳۱۹-۲۶۷۔ ایضاً صفحات ۲۸۳-۲۸۲

۴۰۔ مسلمانوں کی حالتِ تعلیم، صفحہ ۶۰

۴۱۔ سترہویں نظم جو محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے گیارہویں اجلاس میں ۲۹ دسمبر ۱۸۹۶ء کو بمقام میرٹھ پڑھی گئی۔ مجموعہ نظم بے نظیر، صفحہ ۹۳

۴۲۔ کھلی آخرش وجہ پستی حالت ÷ جہالت! جہالت!! جہالت!!! جہالت۔ ایضاً

۴۳۔ مسلمانوں کی حالتِ تعلیم، صفحات ۶۱-۶۰

۴۴۔ ابن الوقت (نئی دہلی: مکتبہ جامعہ، ۱۹۸۰ء) صفحہ ۱۴۲

۴۵۔ دسواں لکچر، چھٹا اجلاس محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، ۳۰-۲۷ دسمبر ۱۸۹۱ء بمقام لاہور، صفحات ۲۷۶-۲۳۹، لکچروں کا مجموعہ، جلد اوّل، صفحہ ۲۶۲ ۴۶۔ ایضاً

۴۷۔ ابن الوقت، صفحہ ۱۴۱

۴۸۔ دسواں لکچر، بمقام علی گڑھ، صفحہ ۲۰۰

۴۹۔ مسلمانوں کی حالتِ تعلیم، صفحات ۴۰-۳۰

۵۰۔ ابن الوقت، صفحات ۱۴۲-۱۴۱

۵۱۔ دسواں لکچر، بمقام علی گڑھ، صفحہ ۲۵۸

۵۲۔ دسواں سالانہ اجلاس محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس بمقام شاہجہاں پور (۱۸۹۵ء) لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، طبع دوم،

(آگرہ: مفید عام اسٹیم پریس، ۱۹۱۸ء) صفحہ ۵۲

۵۳۔ ایضاً، صفحات ۵۴۔۵۳

۵۴۔ نوحہ نظم جو انجمن حمایت اسلام، لاہور کے نویں جلسہ ۱۸۹۴ء میں پڑھی گئی۔ مجموعہ نظم بے نظیر، صفحہ ۴۴

۵۵۔ گیارھواں سالانہ جلسہ انجمن حمایت اسلام لاہور (۱۸۹۶ء) صفحات ۸۲-۵۵، لکچروں کا مجموعہ، جلد دوم، صفحہ ۶۱

۵۶۔ فلسفۂ ترقی، کلیات نظم حالی، جلد دوم (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۰ء) صفحات ۲۷۲ تا ۲۷۱

۵۷۔ مدوجزر اسلام۔ ایضاً، صفحات ۱۲۲-۱۲۱

۵۸۔ زمانے کے موافق اپنا حال بناؤ، صفحات ۱۳۰-۱۱۱، کلیات نثر حالی، جلد اوّل (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء) صفحہ ۱۲۴

۵۹۔ مدوجزر اسلام، صفحات ۹۶-۹۵

۶۰۔ تقریر صدارت۔ اکیسواں اجلاس، محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس، دسمبر ۱۹۰۷ء بمقام کراچی، ۱۴۸-۱۱۹، کلیات نثر حالی، جلد دوم (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء) صفحہ ۱۳۶

۶۱۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۰

۶۲۔ مسلمانوں کی تعلیم، کلیات نظم حالی، جلد دوم، صفحہ ۲۲۰

۶۳۔ دنیا کی کل علم سے چلتی ہے یا عمل سے، صفحات ۲۰۲-۱۹۰، کلیات نثر حالی، جلد اوّل، صفحہ ۲۰۲

۶۴۔ مسلمانوں کی تعلیم، صفحہ ۲۲۰

۶۵۔ ایضاً، صفحات ۲۲۰-۲۱۹

۶۶۔ تقریر صدارت، صفحہ ۱۴۵

۶۷۔ ہم جیتے ہیں یا مر گئے۔ کلیات نثر حالی، جلد اوّل، صفحات ۱۸-۱۷

۶۸۔ قومی ہمدردی، صفحات ۱۰-۳، کلیات نثر حالی، جلد دوم، صفحات ۱۸-۱۷

۶۹۔ تقریر صدارت، صفحات ۱۴۶-۱۴۵

۷۰۔ علی گڑھ کالج میں ایک تقریر، صفحہ ۲۸-۲۴، کلیات نثر حالی، جلد دوم، صفحہ ۲۸

۷۱۔ تقریر صدارت، صفحہ ۱۴۵

۷۲۔ جنگ حدت، کلیات نظم حالی، جلد دوم، صفحات ۲۱۷-۲۱۶

۷۳۔ تجارت کا اثر عقل اور اخلاق پر، صفحات ۲۴۲-۲۲۸، کلیات نثر حالی، جلد اوّل، صفحہ ۲۴۲

۷۴۔ حیات جاوید، صفحہ ۱۰۸

۷۵۔ قومی ہمدردی، کلیات نثر حالی، جلد دوم، صفحات ۱۸-۱۷

۷۶۔ تقریر صدارت، صفحہ ۱۴۷

۷۷۔ صبح امید، کلیات شبلی اردو (اعظم گڑھ: معارف پریس، ۱۹۵۴ء) صفحہ ۵

۷۸۔ علمائے اسلام، صفحات ۲۳-۱۵، باقیات شبلی (دلی: آزاد کتاب گھر، ۱۹۶۴ء) صفحہ ۲۰

۷۹۔ صبح امید، صفحات ۶-۵

۸۰۔ علمائے اسلام، صفحہ ۲۰

وہ غلطی زیادہ خطرناک ہے جو انسان کو اپنی نسبت آپ ہو۔ صفحات ۲۸-۲۲، باقیاتِ شبلی، صفحہ ۲۸

سنگِ بنیاد دار العلوم، ۵۲-۶۰، خطباتِ شبلی طبع سوم (اعظم گڈھ: دار المصنفین، ۱۹۹۰ء) صفحات ۹۱-۹۰

تقریر مولوی محمد شبلی، پہلا اجلاس، محمڈن ایجوکیشنل ۲۷ دسمبر ۱۸۸۶ء بمقام علی گڈھ، صفحات ۳۴-۲۹

باقیاتِ شبلی صفحہ ۳۰

قدیم و جدید تعلیم، صفحات ۵۶-۵۳، خطباتِ شبلی، صفحہ ۵۳

تعصب اور اسلام، صفحات ۸۵-۶۶، خطباتِ شبلی، صفحات ۶۸-۶۷؛ غیر قوموں کی مشابہت، صفحات ۱۶۸-۱۶۲،

مقالاتِ شبلی، جلد اوّل: مذہبی (اعظم گڈھ: مطبع معارف، ۱۹۵۶ء) صفحہ ۱۰۲

غیر قوموں کی مشابہت، صفحات ۱۶۸-۱۶۲؛ سنگِ بنیاد دار العلوم، صفحات ۹۲-۸۶، خطباتِ شبلی

۔ علمائے اسلام، صفحہ ۲۱؛ سنگِ بنیاد دار العلوم، صفحات ۹۰-۸۹

۔ فلسفۂ اسلام اور فلسفۂ قدیم و جدید، صفحات ۵۲-۳۸، مقالاتِ شبلی، جلد ہفتم: فلسفیانہ: تیسرا ایڈیشن،

(اعظم گڈھ، دار المصنفین، ۱۹۹۰ء) صفحات ۳۹-۳۸

۸۔ ایضاً، صفحہ ۵۳

۹۔ سنگِ بنیاد دار العلوم، صفحہ ۹۰

۹۱۔ قدیم و جدید تعلیم، صفحات ۵۶-۵۳، خطباتِ شبلی، صفحہ ۵۵

۹۲۔ ایضاً، صفحہ ۵۵

۹۳۔ ایضاً، صفحہ ۵۰

۹۴۔ ایضاً، صفحہ ۵۰؛ ندوۃ العلماء کی ضرورت، صفحات ۱۴۸-۱۵۳، خطباتِ شبلی صفحہ ۱۴۸

۹۵۔ تعلیم قدیم و جدید، صفحات ۱۴۹-۱۴۸، مقالاتِ شبلی جلد سوم، تعلیمی، طبع سوم (اعظم گڈھ، مطبع معارف،

۱۹۵۵ء) صفحہ ۱۴۱

۹۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۲ ۹۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۳ ۹۸۔ ایضاً، صفحہ ۱۴۰

۹۹۔ ریاست حیدرآباد کی مشرقی یونیورسٹی، صفحات ۱۴۳-۱۵۲، مقالاتِ شبلی جلد سوم، صفحات ۱۵۵، ۱۵۶،

۱۵۷، ۱۶۳

۱۰۰۔ سنگِ بنیاد دار العلوم، صفحہ ۱۹۱

احسان اللہ فہد فلاحی

امام ابن حزمؒ کے عالمانہ فضائل

امام ابن حزمؒ (۳۸۴ھ - ۴۵۶ھ) فقہ ظاہری کے ترجمان داؤد اصبہانی کی فقہ کا احیاء کرنے والے ایک عظیم مناظر، ایک مایہ ناز محدث، ایک بہترین شاعر اور نثر نگار تھے۔ آپ نے علم مناظرہ میں الزامی طریقۂ کار اختیار کیا اور مخالفین کا ناطقہ بند کردیا۔ آپ کی فقہ ائمہ اربعہ اور دیگر مجتہدین کی فقہ سے بالکل منفرد اور ممتاز ہے۔ آپ کی تحریریں ندرت خیال، انتخاب الفاظ اور شکوہ اسلوب کے اعتبار سے اپنی نظیر آپ ہیں۔ جن میں حسن کلام، حسن تصویر اور حسن تاثیر کی تمام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ آپ نے کتاب وسنت، اقوال صحابہ وتابعین سے استدلال کیا اور اپنے مسلک کی تائید میں دلائل کے انبار لگا دیے۔ اس عظیم فقیہ، عظیم الشان محدث، وسیع النظر عالم اور دقیق النظر فاضل کی تصنیفات اور آثار وافکار کا مطالعہ محققین کو علم وتحقیق کی نئی راہیں دکھاتا ہے اور قرآن وسنت سے استنباط کی گہری بصیرت بھی پیدا کرتا ہے۔ اسی لیے تمام علماء اور مصنفین آپ کی شخصیت اور علم وفضل کے معترف رہے ہیں۔ مصر کے مؤرخ محقق پروفیسر ابوزہرہ نے ھو المحدث العظیم الذی یجمع اشتات الحدیث کا فقرہ کہہ کر انھیں زبردست خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ آپ کی فلسفیانہ عبارت کا یہ عالم تھا کہ

جناب احسان اللہ فہد فلاحی، ریسرچ اسکالر شعبۂ دینیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ارسطو کے افکار میں بھی آپ نے غلطیاں نکالیں۔ ادیان و ملل اور اسلامی فرقوں سے آپ کو اتنی گہری واقفیت تھی کہ آپ نے اس موضوع پر کتاب الفصل بین اھل الآہاء و النحل جیسی ضخیم کتاب لکھ کر اس موضوع کا حق ادا کر دیا۔ ابن حبّان نے آپ کے علم و فضل کو ان الفاظ میں سراہا ہے "ابو محمد ابن حزم گوناگوں و بوقلموں علوم کے ماہر تھے مثلاً حدیث وفقہ، جدل و نسب اور متعلقات ادب اس کے پہلو بہ پہلو علومِ قدیمہ مثلاً منطق و فلسفہ سے بھی پوری طرح بہرہ ور تھے۔ انھوں نے ان فنون میں متعدد کتب تصنیف کی ہیں، اگرچہ وہ اغلاط سے مبرّا نہیں، جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ آپ بڑی جرأت سے علوم و فنون پر حملہ آور ہوتے تھے۔"[۱]

آپ کا نام علی بن احمد بن سعید بن حزم ہے۔ آپ کی کنیت ابو محمد ہے، پردادا کا نام حزم تھا۔ انہی کی طرف نسبت کی وجہ سے ابن حزم کے نام سے مشہور ہوئے۔ آپ ۳۸۴ھ میں ماہ رمضان کی آخری تاریخ کو بعد از فجر اندلس کے مشہور اسلامی شہر قرطبہ میں پیدا ہوئے۔ آپ کا سلسلۂ نسب حضرت یزید سے جا ملتا ہے جو فارسی الاصل تھے اور حضرت امیر معاویہؓ کے بھائی یزید بن سفیانؓ کے حلیف تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم بنو اُمیّہ کے دوستوں کے دوست اور دشمنوں کے دشمن تھے۔ بنو امیہ سے وفا شعاری کا یہ جذبہ آپ کو اپنے آباء سے ورثے میں ملا تھا۔ بنو اُمیّہ جب ترک وطن کر کے اندلس گئے اور وہاں اپنی حکومت قائم کی تو ابن حزمؒ کے جدِ اعلیٰ بھی ان کے رفیقِ سفر تھے۔ آپ کا خاندان منت لیشم نامی بستی میں فروکش ہوا جو عرب الاندلس کے علاقہ الزاویہ کے ضلع اونبہ کے مضافات میں واقع ہے۔ اونبہ علاقہ لبلہ کا ایک شہر ہے۔[۲]

امام ابن حزمؒ نے جس گھرانے میں آنکھیں کھولیں وہ باعزّت اور خوش حال گھرانا تھا۔ آپ کو اپنی خاندانی ثروت پر ناز تھا۔ وہ اس امر کو اپنے لیے سرمایۂ افتخار سمجھتے تھے کہ انھوں نے علم کو ذریعۂ معاش نہیں بنایا بلکہ آخرت میں اللہ کی رضا کے لیے علم حاصل کیا۔ ابن حزمؒ نے ناز و نعمت میں پرورش پائی۔ بچپنے میں ہی قرآن پاک حفظ کر لیا۔ گھر کی باندیوں اور رشتہ دار خواتین نے قرآن حفظ کرنے میں آپ کو مدد دی۔ امام ابن حزمؒ اپنی کتاب طوق الحمامہ میں رقمطراز ہیں: "میں نے عورتوں کو دیکھا اور اُن کے خفیہ اسرار کو اس حد تک جان لیا

کہ اور کوئی نہ جانتا ہوگا کیونکہ میں نے ان کی گود میں تربیت پائی۔ ان کے سامنے پلا بڑھا اور ان کے سوا کسی اور کو جانتا ہی نہ تھا۔ مردوں کی صحبت سے اس وقت بہرہ ور ہوا جب جوانی کی حدود میں داخل ہوا اور میری پرورش پایۂ تکمیل کو پہنچی۔ عورتوں ہی نے مجھے قرآن پڑھایا، اشعار سکھائے، لکھنے کا طریقہ سکھایا۔ عالم طفولیت میں مجھے فہم و شعور کی سعادت حاصل ہوئی تو میرا ذہنی مشغلہ صرف عورتوں کے اسباب و اخبار معلوم کرنا تھا۔ میں ان کی جو بات ایک مرتبہ دیکھ لیتا پھر کبھی نہ بھولتا۔ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ غیرت میری گھٹی میں پڑی ہے اور عورتوں سے بدظنی رکھنا میری فطرت ہے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عورتوں کے اسباب کا ایک گرانقدر ذخیرہ مجھ پر منکشف ہوگیا۔[۳]

امام ابن حزمؒ کے والد محترم آپ کا بہت خیال رکھتے تھے۔ آپ کے رجحانات و میلانات پر کڑی نظر رکھتے تھے وہ اس بات کے بڑے حریص تھے کہ ناز و نعمت کے اس ماحول میں جہاں ایک طرف دولت کی فراوانی ہے، دوسری طرف رشتہ دار عورتوں اور باندیوں کا جمگھٹا ہے۔ ابن حزم کی سیرت محفوظ رہے۔ لیکن صرف حفاظت و نگہداشت ہی آپ کے تقویٰ و طہارت اور پاکدامنی کا موجب نہ تھی بلکہ تحفظ حسّی کے دوش بدوش روحانی قیادت بھی ان کی ممد و معاون تھی۔

امام ابن حزمؒ نے ابھی ہوش ہی سنبھالا تھا کہ آپ کے والد محترم نے آپ کو علّامہ ابوالقاسم عبدالرحمٰن بن یزید ازدیؒ کی خدمت میں فکری و روحانی غذا کی تحصیل کے لیے بھیجا۔ وہاں ان کی ملاقات ایک نیک نہاد خوش اخلاق عالم دین سے ہوئی جو ابن حزمؒ کے رفیق درس بھی تھے یہ عالم عورتوں سے بالکل الگ تھلگ رہے اس کی انتہا یہ ہے کہ حرام سے قطع نظر حلال سے بھی استفادہ نہ کرسکے اور کوئی عورت آپ کو فریفتہ نہ کرسکی۔ ابن حزمؒ کے یہ روحانی استاذ محترم شیخ ابوحسین الفاسی تھے۔ نوجوان ابن حزمؒ اس شیخ سے بہت متاثر ہوئے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انھوں نے اپنی ذات پر شہوت نفسانی کا دروازہ مسدود کرلیا۔ علّامہ ازدیؒ سے حدیث، نحو، لغت کی تعلیم حاصل کی۔ ان کے علاوہ علّامہ احمد بن جسورؒ اور علّامہ ہمدانیؒ سے بھی آپ نے حدیث کا درس لیا۔ اور ان سے حدیثیں روایت کیں۔ فقہی علوم کی تحصیل کے لیے شیخ فقیہ ابوعبداللہ بن دحون کی خدمت میں حاضری دی اور ان سے مجلس درس میں بیٹھنے کی اجازت چاہی۔

شیخ نے آپ کو موطا امام مالکؒ پڑھنے کا مشورہ دیا۔ آپ نے ان سے تین سال تک فقہ کا علم حاصل کیا۔ اس دور میں آپ نے جدل و مناظرہ میں بھی حصّہ لینا شروع کر دیا۔ لیکن اس کے بعد امام ابن حزمؒ کا خاندان آلام روزگار کی لپیٹ میں آگیا اور اموی حکومت کی باگ ڈور ابو منصور عامری کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ اور آپ کو ملک بدر کر دیا گیا۔ آپ مقام بلینیہ تشریف لے گئے اور وہاں کے علمار کی صحبت میں رہ کر درس و مذاکرہ میں حصہ لینے لگے۔ جب آپ فقہ کی طرف متوجہ ہوئے تو آپ نے سب سے پہلے مالکی فقہ کا مطالعہ کیا۔ آپ امام مالکؒ کے علم و فضل سے متاثر ہوئے اور مسلک مالکی کے متبع ہو گئے لیکن چند دنوں کے بعد آپ نے شافعیؒ فقہ کا مطالعہ شروع کیا اور آپ کو امام شافعیؒ کی تحریریں پسند آگئیں۔ نتیجتاً آپ شافعی المسلک ہو گئے۔ لیکن آپ زیادہ دنوں تک شافعی فقہ کے ساتھ بھی نہ چل سکے۔ پھر ظاہری فقہ کے امام شیخ داؤد ظاہری اصبہانیؒ کی طرح صرف نصوص کتاب و سنّت کی طرف دعوت دینے لگے، آپ کا نظریہ یہ تھا کہ اوامر و نواہی وہی ہیں جو نصوص و آثار سے ثابت ہوں۔ امر و نہی کی عدم موجودگی میں استصحاب الحال کے مطابق احکام ثابت ہوں گے۔ علّامہ ابن حزمؒ کو جس استاذ نے فقہ ظاہری کا امام بنایا وہ ایک بڑے عالم باعمل مسعود بن سلیمانؒ تھے جو ظاہری فقہ کی طرف مائل تھے اور فقہاء کے اقوال مختلفہ میں سے اس قول پر عمل کرتے تھے جو نصوص کتاب و سنّت کے قریب تر ہوتا تھا۔ علّامہ ابن حزمؒ کو اپنے استاد کا یہ انداز پسند آیا اور آپؒ نے اسی کو اپنا مسلک بنالیا۔

یہ حقیقت ہے کہ امام ابن حزمؒ نے ناز و نعمت کے ماحول میں پرورش پائی اور آپ کی تربیت بالکل اسی انداز سے ہوئی جیسے امراء و وزرار کے بچّوں کو نصیب ہوتی ہے لیکن آرام و راحت اور ناز و نعمت کی یہ زندگی زیادہ دنوں تک قائم نہ رہ سکی۔ آپ کے والد محترم وزیر تھے اور اُس وقت منصب وزارت پر متمکن ہوئے جب اموی حکومت اندلس میں رو بہ زوال تھی، اور اقتدار ان کے ہاتھوں سے نکل کر ابو منصور عامری اور اس کے کنبے کی طرف منتقل ہو رہا تھا۔ ایسے دور میں امراء و وزرار کو راحت کی زندگی نصیب نہیں ہو سکتی۔ ابھی ابن حزمؒ نوجوان ہی تھے کہ حکومت کی تبدیلی سے آپ کے خاندان کی خوش حالی و فارغ البالی یکایک

عُسرت و افلاس میں بدل گئی۔

آپ نے پوری زندگی تعلیم و تعلّم کے لیے وقف کر دی تھی۔ نہ تو دولت کی فراوانی تعلیم و تعلّم کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہوئی اور نہ عُسرت و افلاس اس راہ میں روڑہ بن سکی۔ آپ نے بہتّر سال کی طویل عمر پائی۔ آخر کار دین کی خدمت کرتے ہوئے ۴۵۶ھ میں آپ نے داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔

آپ کو اللہ تعالیٰ نے ان تمام صلاحیتوں سے نوازا تھا جو نورِ معرفت کے حصول اور علمی روشنی سے مستفیض ہونے کے لیے ضروری ہیں۔ ان اوصاف و فضائل نے علّامہ کو ایک ایسا یگانۂ روزگار عالم بنا دیا جن کی کتابوں کو ہر دَور میں قبولِ عام حاصل ہوا۔ اور اسلامی افکار میں آپ ایک جداگانہ انداز کے موجد ہوئے۔

امام کی اوّلین خصوصیت آپ کی قوتِ حافظہ ہے، جس کی وجہ سے آپ تمام علوم و فنون پر حاوی ہو گئے۔ قوتِ حافظہ کے طفیل میں آپ نے احادیثِ نبویہ کو یاد کیا اور ان کے مصادر و ماخذ کو ترتیب دیا۔ آپ کو صحابہ و تابعین کے اقوال و آثار کا بیشتر حصّہ یاد تھا۔ آپ علماءِ سلف کی سیرت و سوانح کے بھی حافظ تھے۔ صحابہ و تابعین کے اقوال سے فقہ کا استخراج کرتے اور اپنے حفظ کردہ علوم کے اجزاء کو ان کی سیرت کی روشنی میں ترتیب دینے اور ان میں ربط و تعلق پیدا کرتے تھے۔ قوتِ حافظہ کے ساتھ ساتھ آپ بڑے بدیہہ گو اور حاضر جواب بھی تھے۔ جدل و مناظرہ کے وقت آپ کا ذہن علوم و معارف کا ایک سمندر ہوتا تھا جو آپ کو کامیابی سے ہمکنار کرتا تھا۔

امام کی دوسری خصوصیت غور و فکر، عمق فکر و نظر اور قوتِ تامّل ہے۔ آپ ظاہری امور کے ساتھ ساتھ اس کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے تھے اور مسبّبات کے ساتھ ان کے اسباب پر بھی غور کرتے تھے مثلاً اسلامی فرقوں کا تذکرہ کرتے وقت وہ ان کے افکار و آراء اور براہین و دلائل پر ہی روشنی نہیں ڈالتے بلکہ وہ نفسیاتی اور اجتماعی محرکات بیان کرتے تھے جو اس تفرّق و تحزّب کا موجب ہوتا تھا۔ آپ تفصیلاً ان وجوہات کا ذکر کرتے تھے جن کی بناء پر مختلف اسلامی فرقے اپنے مخصوص نظریات اختیار کرنے پر مجبور ہوئے۔

امام ابن حزمؒ بہت زیادہ منکسر المزاج تھے۔ اگرچہ علوم و معارف میں اپنے معاصر علماء میں ممتاز تھے لیکن اس پر نازاں نہ تھے بلکہ ان کا عقیدہ تھا کہ یہ خداداد صلاحیتیں ہیں ان پر انھیں شکر خداوندی بجالانا چاہیئے۔ بصورت دیگر کفرانِ نعمت کے مستحق ہوں گے جو لوگ اپنی دماغی صلاحیتوں پر اِتراتے ہیں علاّمہ انھیں شدید ملامت کرتے تھے۔ آپؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: "اگر تم اپنے علم و فضل پر نازاں ہو تو تمھیں معلوم ہونا چاہیئے کہ یہ خدا کی داد ہے اور تمھاری ذاتی قابلیت کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ خدا کو ناراض مت کرو مبادا تم آزمائشِ خداوندی میں مبتلا ہو جاؤ۔ تمھارا سب علم ہاتھ سے جاتا رہے اور تم اسے مطلقاً بھول جاؤ۔"[۴]

امام ابن حزمؒ کی ایک عظیم خصوصیت یہ تھی کہ آپ صابر، قوی الارادہ اور مستقل مزاج تھے۔ آپ نے تحصیلِ علم کے لیے بڑے ذوق و شوق کا مظاہرہ کیا اور اس کے لیے بڑی محنت و کاوش کی۔ آپ ہمہ تن تحصیلِ علم میں مشغول رہتے تھے۔ قید و بند اور جلا وطنی کی صعوبتیں بھی تحصیل علم کی راہ میں حائل نہ ہوسکیں بحصیلِ علم کی راہ میں امرار کی اذیّت گوارا کی۔ جلا وطنی کی تکلیفیں برداشت کیں اور دربدر کی خاک چھانی۔ جب آپ کے دشمنوں نے آپ کی کتابیں نذرِ آتش کر دیں، آپ نے نئے عزم و حوصلہ کے ساتھ پھر سے سعی و جہد کی رفتار تیز کر دی اور جو علوم سینے میں محفوظ تھے انھیں صفحۂ قرطاس پر بکھیرنا شروع کر دیا۔

امام ابن حزمؒ اخلاص کامل سے بھی بہرہ ور تھے، آپ کا اس بات پر ایمان تھا کہ جو شخص علوم دینیہ حاصل کرتا ہے اخلاص اس کے لیے بے حد ناگزیر ہے۔ آپ کے اندر اخلاص کا مادّہ اس قدر کوٹ کر بھرا ہوا تھا کہ آپ نے رضائے الٰہی کے علاوہ کسی کی رضامندی کا خیال نہ کیا اور اپنے افکار و نظریات کی دعوت دینا شروع کر دی۔ اس راہ میں نہ امرار کی اذیت حائل ہوسکی نہ علماء کے طعن و تشنیع سے مرعوب ہوئے نہ کسی سے دھوکا کیا اور نہ منافقت کی۔ جس سے مقابلہ کیا صرف حمایت حق کی خاطر کیا۔ اپنے اس اخلاص و للّٰہیت پر آپ نے کبھی غرور نہیں کیا اور نہ ہی کثرتِ علم کی خود فریبی میں مبتلا ہوئے۔ آپ کبر و غرور کو اخلاص اور اخلاق جمیلہ کا دشمن تصوّر کرتے تھے۔ آپ ہر شخص کو مشورہ دیتے تھے کہ صحت و صواب کا اندازہ کرنے سے

پہلے اپنا احتساب کرنا چاہیئے۔ اس سے انسان کے اندر عجز و انکسار کا داعیہ اُبھرتا ہے اور انکسار و فروتنی اخلاص کا موجب بنتی ہے۔

آپ کے اندر وفا شعاری کا جوہر زیادہ نمایاں تھا۔ آپ احباب و اصدقاء، شیوخ و اساتذہ اور تمام ملنے جلنے والوں سے وفاداری کرتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ جمادات سے بھی وفا کرتے تھے۔ اس کا واضح ثبوت یہ ہے کہ آپ قرطبہ جانے والوں سے اپنے مکان کا حال پوچھتے۔ آپ وفا شعاری کے ساتھ ساتھ عزّتِ نفس کے وصف سے بھی مزیّن تھے۔ یہ وصف آپ کو ورثے میں ملا تھا۔ آپ نے ایک باعزّت ماحول میں پرورش پائی تھی۔ حوادث و آلام روزگار نے آپ کے جذبۂ عزّتِ نفس کو مزید جلا بخشی اور اس میں کوئی کمزوری پیدا نہ ہو سکی۔

آپ کی سب سے بڑی خوبی یہ تھی کہ آپ جس چیز کو حق سمجھتے تھے اس کا اعلان کر دیتے تھے اس میں لوگوں کے راضی یا ناراض ہونے اور ان کی مدح و مذمّت کی قطعاً پروا نہ تھی۔ آپ کے تمام سیرت نگار اس بات پر متفق ہیں کہ مخالفین کے افکار و آراء کی تردید میں آپ تند و تیز تھے۔ آپ کی اس بے باکی کی وجہ سے آپ کو بہت سی پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ معاصر علماء و فقہاء آپ کی بے باکی اور جرأت کی وجہ سے آپ سے ناراض ہو گئے اور اس بات کو کہنے پر مجبور ہو گئے کہ ابن حزمؒ عالم ہیں مگر علم کی سیاست سے ناآشنا ہیں۔

امام ابن حزمؒ مختلف علوم و فنون کے ماہر اور جامع تھے۔ ایک طرف وہ عظیم انشاء پرداز اور ادیب تھے تو دوسری طرف وہ منطق و فلسفہ میں بھی ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے اور اپنی جرأت و بے باکی کے بل بوتے پر منطق میں ارسطو تک کی غلطیاں نکالتے تھے۔ وہ دقیق النظر مورخ تھے اور تاریخ کے نازک ترین جزو علم الانساب پر بڑی عالمانہ گفتگو کرتے تھے اس کے پہلو بہ پہلو ایک عظیم محدث بھی تھے اور جملہ اصنافِ حدیث کے حافظ تھے۔ امام ابن حزمؒ وہ عظیم فقیہ تھے جنھوں نے ظاہری فقہ کو جنم دیا اور کتاب و سنّت کے علوم کو حیاتِ نو بخشی اور یہ ثابت کیا کہ تغیّرِ زمانہ سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل کتاب و سنّت میں موجود ہے۔ خواہ زمانہ کس قدر بدل جائے۔ فقہ ظاہری ہی وہ واحد مسلک ہے جس کی روشنی میں کتاب و سنّت کے احکام کو بڑی فصاحت کے ساتھ کسی قیاس اور عجیب و غریب عقلی تاویل سے مکدّر

کیے بغیر لوگوں کے سامنے پیش کیا جا سکتا ہے۔

امام ابن حزمؒ اسلام کے علاوہ دیگر ادیان و ملل سے بھی پوری پوری واقفیت رکھتے تھے۔ غیر مسلم مذاہب و ادیان کی تردید آپ کا خاص موضوع ہے۔ آپ یہ بھی جانتے تھے کہ اسلامی فرقے کون کون سے ہیں اور ان میں مستحق نجات کتنے ہیں۔ فرقوں کے باہمی فرق امتیاز پر بھی آپ گہری نظر رکھتے تھے اور ان کے خلاف جدل و بحث میں حُریّت فکر و نظر کی راہ پر گامزن تھے۔ کتاب و سنّت کے مخالف قول کی آپ کے نزدیک کوئی وقعت نہ تھی خواہ اس کا قائل کوئی ہو۔ کسی عالم کا قول اگر کتاب و سنّت سے مستنبط نہ ہو اور نہ ہی اس کی اساس ظواہر کتاب و سنّت پر رکھی گئی ہو تو آپ کے نزدیک وہ قولِ مردود ہے۔ آپ تردید فلاسفہ کے میدان میں امام غزالی پر سبقت لے گئے اور ان کے دلائل کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر کر رکھ دیں فلسفیوں کی تردید میں آپ انھیں کا اندازِ بیان اختیار کرتے اور منطقی دلائل سے ان کی تردید کرتے۔ غرضیکہ امام ابن حزمؒ علوم اسلامیہ کے بحرِ عمیق شناور تھے اور ان میں ماہرانہ بصیرت رکھتے تھے۔ جسے حق سمجھتے تھے اسے اخذ کرتے تھے اور باطل کی بڑی شدّت سے مخالفت کرتے تھے۔

امام ابن حزمؒ بڑے عظیم المرتبت عالم دین تھے۔ آپ کثرتِ تصانیف کے اعتبار سے ممتاز تھے اور علومِ اسلامیہ میں یکساں طور پر یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ آپ کا علمی دائرہ خاصا وسیع تھا آپ صرف حدیث و فقہ کی تنگ نائے میں محدود نہ تھے بلکہ تمام علوم پر یکساں طور سے قادر تھے خواہ وہ علوم عقلی ہوں یا نقلی آپ نے علوم ادبیہ اور فلسفہ کا بیش بہا خزانہ فراہم کیا اور منطق میں اجتہاد کے درجے تک پہنچ گئے تھے۔ آپ نے عقلی معیار پر اس کے قیاسات وضع کیے اور مشائین کے منطق کے دائرے میں محصور و مقیّد نہ رہے بلکہ اس کا موازنہ کیا۔ علومِ نقلی کے ساتھ ساتھ علوم عقلی میں بھی کماحقہٗ بصیرت رکھتے تھے۔ بایں ہمہ آپ اعلیٰ درجے کے تاریخ داں بھی تھے۔ ابن حیانؒ آپ کی تصانیف کا تذکرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں: "شیخ محمد بن حزمؒ نے ملعون یہود اور دیگر اہل مذاہب کے ساتھ بڑے مناظرے کیے جن کا حال کتب تاریخ میں محفوظ ہے اس ضمن میں آپ کی تصانیف نہایت معروف ہیں۔ جدل و خلافیات میں آپ کی ان کتب نے زیادہ شہرت پائی: الفصل بین اھل الآراء والنحل، کتاب الصادع و الرادع

شرح موطا امام مالک، کتاب الجامع فی صحیح الحدیث، کتاب التلخیص فی المسائل النظر،
کتاب منتقی الاجماع، کتاب الامامة والسیاسة، اخلاق النفس، الایصال الی فھ
کتاب الخصال، کتاب کشف الالباس ما بین اصحاب الظاھر و اصحاب القیاس
ان کے علاوہ آپ نے متعدد کتب و رسائل تحریر کیے[۲]۔ مندرجہ بالا کتب کے علاوہ آپ کی دیگر
تصانیف درج ذیل ہیں۔ جمھرة الانساب، المفاصلة بین الصحابة، الناسخ والمنسوخ
مداواة النفوس، نقط العروس، الاحکام فی اصول الاحکام، المحلی، طوق الحمامة
کتاب التقریب وغیرہ۔

ذہین آدمی کو بعض اوقات قابل ترین اساتذہ کی صحبت، خداداد صلاحیت و قابلیت اور علمی ماحول میسر ہوتا ہے لیکن مشاغلِ حیات کی کثرت اسے علم سے روک دیتی ہے جب تک کامل توجہ اور استغراق سے علم حاصل نہ کیا جائے وہ کبھی بارآور اور ثمرات و نتائج کا موجب نہیں بن سکتا۔ امام ابن حزمؒ نے جب ہوش سنبھالا اور فہم و شعور سے آگہی ہوئی تو انھوں نے محسوس کیا کہ علم کے سوا کوئی مقصد ان کے پیش نظر نہیں ہے۔ چنانچہ آپ نے چند سالوں کو چھوڑ کر اپنی پوری زندگی حصول علم میں لگا دی۔ بیچ میں چند سالوں تک آپ سیاست سے وابستہ رہے۔ لیکن سیاسی زندگی سے آپ بہت جلد متنفر ہو گئے اور جب ۳۵ سال کی عمر تک پہنچے تو آپ سیاسی زندگی سے ہمیشہ کے لیے الگ ہو گئے اور اپنے آپ کو علم کے لیے وقف کر دیا۔ پھر پوری ذہانت و طباعی سے ۳۷ سال تک علم کی خدمت کرتے رہے۔ علمی زندگی کے اس عرصے میں اپنے گرانقدر علمی نتائجِ فکر کو لوگوں کے سامنے اس طرح پیش کیا جس طرح ایک عمیق الفکر اور دقیق النظر عالم دین اپنے علمی ثمرات کو پیش کرتا ہے۔

تعلیقات وحواشی

۱۔ بحوالہ یاقوت حموی، معجم الادباء، جلد ۱۲، صفحہ ۲۴۷، مطبع فرید الرفاعی
۲۔ نفس مصدر، جلد ۱۲، صفحہ ۲۴۳
۳۔ ابن حزم، علی بن احمد، طوق الحمامہ، طبع قاہرہ، صفحہ ۵۰

۴۔ ابن حزم، علی بن احمد، رسالہ مداواۃ النفوس، صفحات ۵۰، ۵۱۔ علامہ ابن حزمؒ کس قدر منکسر المزاج واقع ہوئے تھے اس کا اندازہ اس واقعہ سے کیا جا سکتا ہے جس کو بطور عبرت بار بار بیان کرتے تھے تاکہ ان کے ذہن میں کسی قسم کے غرور کا شائبہ بھی نہ آنے پائے۔ آپ بیان کرتے تھے کہ مجھے عبدالملک بن طریف نے بتایا جو بڑے ذہین و فطین اور معتدل مزاج عالم دین تھے کہ ان کا حافظہ پہلے بڑا قوی تھا۔ جو بات سنتے یاد ہو جاتی اور اس کے اعادے کی ضرورت نہ ہوتی۔ ایک مرتبہ وہ سمندری جہاز میں سوار ہوئے اور بڑے خطرناک واقعہ سے دوچار ہوئے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی قوت حافظہ جاتی رہی اور ذکاوت و فطانت بعد میں انھیں کبھی حاصل نہ ہوئی۔

۵۔ ابن حزمؒ نے تاریخ کی طرف بھی توجہ دی تھی اور اس کے دقیق جزو کو اپنی تحقیقات کا موضوع بنایا۔ اور وہ 'انساب' ہے۔ علم الانساب میں آپ اپنی طرز خاص کے موجد ہیں۔ پھر آپ نے تاریخ کے اس گوشے پر بھی اظہار خیال کیا جس میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے اور وہ صحابہ کرام کا باہم موازنہ و مفاصلہ ہے۔ آپ نے اس موضوع پر ایک رسالہ بھی سپرد قلم کیا جس کی وجہ سے آپ پر بھی ناصبی ہونے کا اتہام لگا۔ دیکھیے پروفیسر محمد ابوزہرہ، حیات امام ابن حزمؒ، مطبع علی پرنٹنگ پریس، لاہور، ۱۹۶۴ء، صفحہ ۲۱۹۔ اردو ترجمہ: از پروفیسر غلام احمد حریریؒ۔

۶۔ یاقوت حموی، حوالہ بالا، جلد ۱۲، صفحہ ۲۵۱

اسلام
اور
عصرِ جدید

(سہ ماہی)

مُدیر:
ڈاکٹر سیّد جمال الدین

ذاکر حُسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملّیہ اِسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اِسلام اور عصرِ جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد : ۲۶ شمارہ : ۲ اپریل ۱۹۹۴ء

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے	چالیس روپے	فی شمارہ دس روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	پچاس روپے	فی شمارہ چودہ روپے

دوسرے ملکوں کے لیے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم
(غیر ملکوں کا محصول ڈاک اس کے علاوہ ہوگا)

طابع و ناشر : ڈاکٹر صغرا مہدی
خوشنویس : ایس۔ایم۔ مظہر الہ آبادی
مطبوعہ : لبرٹی آرٹ پریس، دہلی

فہرست

اداریہ

سید جمال الدین

زندہ رہنے کے لیے روٹی، کپڑا اور مکان بنیادی ضرورتیں ہیں۔ لیکن یہ ضرورتیں اجتماعی نظام کے دائرے میں رہ کر ہی پوری کی جاسکتی ہیں۔ اجتماعی نظام نظم وضبط کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے۔ نظم و ضبط کے ذریعے حقوق و فرائض کا تعین ہوتا ہے۔ لیکن یہ سب زندگی کے خارجی پہلو ہیں۔ زندگی کا داخلی پہلو بھی ہے جو صنعتی و تکنیکی انقلاب کے عہد میں نظروں سے اوجھل ہوگیا ہے یا بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ انسانوں کی طبیعتوں میں وہ رچاؤ بساؤ نہیں رہا ہے جسے ہم اخلاقیات یا انسانی اور آفاقی اقدار کے نام سے جانتے ہیں۔

دراصل زندہ رہنے یا زندگی گزارنے کا طریقہ اخلاقیات کے دائرے میں آتا ہے۔ اسی لیے انسان کے طریقۂ عمل کو ہمیشہ اخلاقیات کے حوالے سے جانچا اور پرکھا جاتا ہے۔ تہذیبوں کا جائزہ لیتے وقت بھی ان قدروں کی ہی جستجو کی جاتی ہے جو اُن کا سرمایہ ہوتی ہیں، اُن اصولوں کو دیکھا جاتا ہے جن کی بنیاد پر لوگ ایک دوسرے کے ساتھ سماجی تعامل میں شریک ہوتے ہیں۔ غرض داخلی قدریں تہذیبوں کی جان ہوتی ہیں اور مادی ترقی کے ساتھ اگر ان کی آبیاری نہ کی جائے تو انسان اپنے اُس اصل مقصد سے دور ہوجاتا ہے جس کے تحت اُسے علم، قوت اور دولت حاصل کرنا ہے۔ لیکن داخلی اقدار کا تقاضا یہ ہے کہ یہ صلاحیتیں ایک خاص طریقے سے بروئے کار لائی جائیں تاکہ علم سچائی کا تابع بنے، قوت عدل کے لیے وقف ہو اور دولت کارِ خیر کے لیے یعنی اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کے لیے۔

ہم نے مادی ترقی حاصل کی ہے اور اس راہ پر ہم مستقل گامزن ہیں۔ عالمی تہذیبیں جن کے ارتقا و عروج میں ہماری تہذیب کا بھی خاصا حصہ ہے، ترقی کی نئی منزلیں طے کرتی جارہی ہیں۔ علم کی

جستجو جاری ہے، نئی نئی تحقیقات منظرِ عام پر آرہی ہیں، پھر بھی لگتا ہے کہ سچائی سے دور ہیں، طرح طرح سے قوت حاصل کی گئی ہے لیکن عدل ناپید ہے، ہم ایک دوسرے کے حقوق تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ ہم نے دولت جمع کی ہے لیکن اسے مزید دولت کمانے کے لیے جھونک رہے ہیں اور وہ کروڑوں لوگ جو غریبی کی سطح سے بھی بہت نیچے سسک سسک کر محرومی کی زندگی گزار رہے ہیں، اُن کی طرف کوئی توجہ نہیں ہے، کارِ خیر کہیں ہو بھی رہا ہے تو سستی شہرت کے لیے۔

تکنیکی انقلاب نے دنیا کا نقشہ بدل دیا ہے۔ لیکن اس کے زیرِ اثر ایک بگاڑ بھی پیدا ہوا ہے اور وہ یہ کہ انسانوں کے درمیان فاصلے یہاں بڑھ گئے ہیں۔ یہ خلیج اخلاقی قدروں کا پُل تعمیر کر کے ہی عبور کی جاسکتی ہے۔

اخلاقی قدروں کی تعلیم پر ہر مذہب میں تاکید کی گئی ہے۔ ہندوستان تو زندگی کے مادّی اور روحانی دونوں مظاہر کا مرکز رہا ہے۔ بلکہ یہاں مادّی اور روحانی زندگی کے درمیان توازن قائم رکھا گیا ہے تاکہ انسان اپنے اصل مقصدِ حیات سے نہ ہٹنے پائے۔ یہاں انسان کو انفرادی طور پر پاک رہنے اور اجتماعی زندگی میں دوسروں کے لیے نیک رہنے کا درس دیا جاتا رہا ہے۔

منُو نے کردار سازی کے لیے دس نصیحتیں کی ہیں۔ اُن میں سے کچھ اس طرح ہیں: 'بھاری کشٹ پڑنے پر دھیریہ کا تیاگ نہ کرنا' — 'کوئی اپرادھ کرے تو اُس کا بدلہ نہ لینے کی اِچّھا نہ رکھ کر اپرادھ کو سہن کرنا' — 'مَن کو اپنے بس میں کر کے اُسے قابو میں رکھنا' — 'سدگُن کے ذریعے مَن، بُدّھی، اِندریوں اور شریر کو سب سے پوتر رکھنا' — 'ستیہ کہنا'۔

پیغمبرِ اسلام حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ 'مجھے بہترین اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے'۔ صوفیائے کرام نے اس حدیث کو اپنی زندگی کا نصب العین قرار دیا۔ اُن کی زندگی کے خارجی اور داخلی دونوں پہلو اخلاقی قدروں سے عبارت تھے۔ وہ لوگوں کے لیے مثال اور نظیر بن گئے تھے، لوگ انھیں دیکھ کر اپنی زندگی کے طور طریق سنوارتے تھے۔ صوفیائے کرام کی اخلاقیات کا ایک نمونہ ہمیں حضرت شیخ نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ کی زندگی میں ملتا ہے جو انھوں نے بہترین اخلاقیات پر خود عمل کرنے اور دوسروں کو اس پر عمل کرانے کے لیے وقف کر دی تھی۔ انھوں نے فرمایا: 'نفس اور قلب دو چیزیں ہیں۔ جب کوئی شخص نفس کے ساتھ پیش آئے تو دوسرے کو لازم ہے کہ قلب

کے ساتھ پیش آئے۔ نفس میں تمام خصومت ہے اور شر، لیکن قلب میں رضا و سکون اور ملاطفت ہے۔ اور اگر نفس کا مقابلہ نفس سے کیا جائے تو فتنہ و فساد کے بڑھنے کے لیے حد مقرر نہیں ہے، حضرت شیخ نے فرمایا: 'جو کسی کے عیب کا متلاشی نہ ہو اور کسی کو برا نہ کہے اُس کو نیک کہنا چاہیے' آپ نے فرمایا: 'یہ بے جا ہے کہ جس سے فائدہ پہنچے وہ دوسرے کو نہ بتائے'

رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نصیحت فرمائی ہے کہ 'تمام عالم کے لیے دُعا کرو شاید اللہ تم پر بھی رحم کرے۔' اس سے واضح ہوتا ہے کہ اجتماعی زندگی کو فرد پر فوقیت حاصل ہے۔ اور فرد اُس وقت اللہ و رسول کا محبوب ہوتا ہے جب وہ تمام عالم سے محبّت کرے۔ ہمارا پیغام تمام عالم سے محبّت ہونا چاہیے۔ آیئے ہم غور کریں کیا ہم اس پیغام کو عام کر رہے ہیں۔

وحیدالدین خاں

مذہب اور سائنس

سائنسی دریافتوں کا براہ راست فائدہ تو صرف یہ تھا کہ انسانی تمدّن کے لیے مادّی ترقی کا ایک نیا وسیع تر دروازہ کھل گیا۔ انسان کے لیے یہ ممکن ہوگیا کہ وہ اپنے سفر کی رفتار کو بے اندازہ مقدار میں بڑھاسکے۔ زمین کے جن وسائل تک روایتی ذرائع سے اس کی دسترس نہیں ہوسکتی تھی ان کو حاصل کرکے ان بستیوں کو ناقابلِ قیاس حد تک مزیّن کرلے۔ تخریب و تعمیر کے لیے، مقدار اور نوعیت دونوں اعتبار سے، اتنے زیادہ سامان فراہم کرلے جس کا خواب بھی پچھلے انسانوں نے نہیں دیکھا تھا۔

تاہم انسانی تاریخ کا اتنا بڑا واقعہ بالواسطہ اثرات پیدا کیے بغیر نہیں رہ سکتا تھا۔ اس نے دھیرے دھیرے انسانی افکار پر بھی اپنے اثرات ڈالنے شروع کیے یہاں تک کہ اُنیسویں صدی کے آخر تک یہ عالم ہوگیا کہ سارے علومِ انسانی اس سے متاثر ہوکر رہ گئے۔ مذہب، اخلاق، فلسفہ، قانون، معاشیات، سیاسیات، غرض کوئی ذہنی موضوع ایسا نہ تھا جس نے گہرے طور پر اس سے اثر قبول نہ کیا ہو۔ فطری طور پر یہ اثر یک طرفہ تھا۔ فکری علوم سائنس کے اوپر اپنی چھاپ نہ ڈال سکے۔ وہ صرف سائنس کے

مولانا وحیدالدین خاں، صدر اسلامی مرکز، سی، ۲۹ نظام الدین ویسٹ، نئی دہلی ۱۳

عمومی غلطی کا شکار ہو کر رہ گئے۔

سائنس اپنی ابتدائی شکل میں فکری علوم کی موافق تھی نہ مخالف۔ انسان اگر نظامِ شمسی کی حرکت کا نقشہ معلوم کرلے یا وہ آٹومیٹک مشینوں سے کام لینے لگے تو اس میں اخلاق یا انسانی اقدار سے ٹکراؤ کا پہلو کیا ہے۔ تاہم سائنس کے ظہور کے ساتھ چند باتیں ایسی پیش آئیں جنھوں نے سائنس کو فکری علوم، خاص طور پر مذہب و اخلاق سے متصادم کر دیا۔

۱۔ مذہب کے ماننے والوں نے سائنس کے ظہور سے پہلے روایتی معلومات کے تحت اپنا ایک فکری نظام بنا رکھا تھا۔ سائنس کی دریافتیں سامنے آئیں تو معلوم ہوا کہ ان میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو سائنس کی معلوم کردہ دنیا سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ اب چونکہ سائنس زیادہ ترقی یافتہ ذرائعِ معلومات کے حوالے سے کلام کر رہی تھی، قدرتی طور پر سمجھا گیا کہ وہی بات صحیح ہے جو سائنس کی طرف سے آئی ہے۔ اس واقعہ نے مذہب کو لوگوں کی نظر میں بے اعتبار بنا دیا۔ اس میں مزید شدت اس واقعہ سے پیدا ہوئی کہ اہلِ مذہب، خصوصاً عیسائی حضرات نے، اپنے روایتی عقائد کے تحفظ کے لیے سائنس کے خلاف نہایت سخت رویہ اختیار کیا۔ ان کے اس ردِ عمل نے لوگوں میں یہ تاثر پیدا کیا کہ مذہب اور سائنس کا ٹکراؤ حقیقی ہے اور جب دلائل کی منطق صریح طور پر سائنس کی طرف ہے تو یقیناً مذہب ایک بے اصل چیز ہے، اس کی حقیقت توہم پرستی کے سوا اور کچھ نہیں۔

۲۔ دوسری غلطی سائنس دانوں یا کم از کم سائنس کے حوالے سے بولنے والوں کی۔ عالمِ طبیعی میں اپنی فتوحات سے وہ اس غلط فہمی میں پڑ گئے کہ وہ اس حیثیت میں ہیں کہ وسیع تر فلسفیانہ مسائل کے بارے میں رائے زنی کر سکیں۔ حالانکہ، جیسا کہ بعد کو خود سائنس کی مزید دریافتوں سے معلوم ہوا، عالمِ طبیعی کے بارے میں ان کے مشاہدات، فلسفہ یا عالمِ افکار کے نازک مسائل کے بارے میں کوئی رائے قائم کرنے کے لیے انتہائی ناکافی تھے۔

یہاں ہم اپنے مدعا کی وضاحت کے لیے دونوں قسموں کی ایک ایک مثال بیان کریں گے۔

زمین اور سورج کی گردش کے بارے میں قدیم یونان میں دو نظریے پیش کیے گئے تھے۔ ایک ارسطو کا نظریہ، جس کا مطلب یہ تھا کہ زمین قائم ہے اور سورج اس کے گرد گھوم رہا ہے۔ دوسرا ارسٹارکس (ARISTARCHUS) کا نظریہ جس کے مطابق زمین سورج کے گرد گھوم رہی تھی۔

عیسائیوں کے درمیان ارسطو کا نظریہ بہت مقبول ہوا۔ کیونکہ مرکزیت زمین کے نظریے (GEOCENTRIC THEORY) میں زمین کو بنیادی اہمیت حاصل ہو رہی تھی اور چونکہ انھوں نے حضرت مسیح کو خدائی کا مقام دے رکھا تھا، اس لیے ان کا خیال یہ ہو گیا کہ وہی کرہ نظام شمسی کا مرکز بن سکتا ہے جہاں خداوند مسیح پیدا ہوئے ہیں۔ حتی کہ مرکزیت زمین کے نظریے کو انھوں نے اپنے علم کلام میں داخل کر لیا۔ کوپرنیکس (۱۵۴۳-۱۴۷۳) نے جب مرکزیت آفتاب کا نظریہ (HELIOCENTRIC THEORY) پیش کیا تو یورپ میں عیسائی پیشواؤں کو اقتدار حاصل تھا۔ انھوں نے اپنے عقیدے کے تحفظ کے لیے کوپرنیکس کے خلاف عدالتی سزا کا حکم جاری کر دیا۔ خداوند کی جنم بھومی کو تابع (SATELLITE) قرار دینا ایک ایسا جرم تھا جو کسی طرح معاف نہیں کیا جا سکتا تھا۔

مگر یہ مسئلہ روایتی عیسائیت کا تھا نہ کہ حقیقی معنوں میں خدائی مذہب کا۔ چنانچہ مسلمان جو اس اعتقادی پیچیدگی میں مبتلا نہ تھے کہ پیغمبر کو خدا سمجھنے لگیں۔ انھوں نے مرکزیت آفتاب کے نظریے کو زیادہ معقول پا کر اسے قبول کر لیا۔ ان کے یہاں یہ سوال نہیں اٹھا کہ شمسی مرکزیت کا نظریہ مذہبی تعلیمات سے ٹکراتا ہے:

> "ارسطو کے احترام کے باوجود عرب کائنات کے بارے میں ارسطو کے نظریے پر تنقید کرنے میں نہیں ہچکچائے جس کا مطلب یہ تھا کہ زمین آسمانی اجرام کا مرکز ہے اور تمام اجرام اس کے گرد گھوم رہے ہیں۔ اس کے برعکس عربوں نے اس امکان کو تسلیم کیا کہ زمین اپنے محور پر گردش کرتی ہوئی سورج کے گرد گھوم رہی ہے۔"
>
> EDWARD MCNALL BURNS, WESTERN CIVILIZATION, p. 264

سائنس دانوں کی غلطی کی ایک مثال اصول تعلیل (Causation) میں ملتی ہے۔ اشیاء کے مشاہدے سے جب یہ حقیقت ان کے سامنے آئی کہ واقعات کے پیچھے ہمیشہ ایک سبب کارفرما ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اجرام سماوی کی گردش کے پیچھے جذب وکشش کا قانون یا قوس قزح کے پیچھے بارش کے قطرات سے سورج کی شعاعوں کا گزرنا' تو انھوں نے سمجھ لیا کہ ان کو اس سوال کا جواب مل گیا ہے جس کے لیے فلسفہ ہزاروں سال سے "علتِ کائنات" کی تلاش میں سرگرداں تھا۔ حالانکہ علت کائنات کا مسئلہ نہایت گہرے سوالات سے جُڑا ہوا تھا اور سائنسدانوں کا طبیعی مشاہدہ کسی بھی درجہ میں اس قابل نہ تھا کہ اس کو اس نازک اور گہرے سوال کے جواب کے لیے استعمال کیا جائے۔ تاہم انھوں نے اس کو استعمال کیا۔ حتیٰ کہ اس کو خالق کے انکار کا سب سے بڑا ثبوت سمجھ لیا۔ مگر بیسویں صدی کے آغاز میں خود سائنس نے ایسے حقائق دریافت کیے جس کے بعد الحاد کی یہ بنیاد ہمیشہ کے لیے منہدم ہوگئی۔

یہ ہے مختصر طور پر وہ فکری پس منظر جس میں جدید تاریخ کا وہ واقعہ وجود میں آیا جس کو مذہب اور سائنس کا تصادم کہا جاتا ہے۔

دَورِ جدید میں اسلام کے مسائل

سائنس نے جدید دور کے ہر پہلو پر اتنی شدّت اور وسعت کے ساتھ اثر ڈالا تھا کہ علم کے تمام شعبوں اور فکر کے تمام گوشوں پر اس کی چھاپ پڑ گئی۔ جس قدیم روایتی ڈھانچے میں لوگوں نے اسلام کو پایا تھا' وہ بالکل ٹوٹ پھوٹ چکا تھا اور نیا فکری ڈھانچہ جو سائنس کے زیرِ اثر بنا' اس کے تحت اسلامی افکار کی تشکیل نو نہ کی جا سکی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نسل کی نسل تذبذب اور انتشار ذہنی کا شکار ہو کر رہ گئی۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس دَور میں ایسے لوگ معدوم ہوگئے' جو اسلام کو اپنے سینے سے لگائے ہوئے ہوں۔ بلاشبہ ایسے لوگ تھے اور کروڑوں کی تعداد میں تھے مگر انھوں نے اسلام کو روایتی سطح پر پایا تھا۔ شعور کی سطح پر نہیں پایا تھا۔ اس کمی کا نتیجہ صرف یہ نہیں ہوا کہ لوگ ایمان کی اس اعلیٰ فکری سطح کو نہ پہنچ سکے جہاں آدمی گرد و پیش کے تمام واقعات کو اس طرح اپنے شعورِ حق کا جزو بنا لیتا ہے

کہ ہر طرف اس کو خدا کا جلوہ دکھائی دینے لگتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ بڑا اجتماعی نقصان ہوا۔ کہ اس دور میں مسلمانوں کے جو مذہبی رہنما اٹھے، وہ خود بھی چونکہ ایسے تھے جنھوں نے فکر حاضر میں اپنے دین کو نہیں پایا تھا، بلکہ ماضی کے روایتی ڈھانچے میں پایا تھا، اس لیے وہ دور جدید کے مطابق اسلامی مہم کی منصوبہ بندی نہ کرسکے۔ انتہائی اخلاص مگر انتہائی نادانی کے ساتھ وہ مسلمانوں کو ایسی راہوں میں دوڑاتے رہے جن کی ساری قیمت ماضی کے نقشے میں تھی۔ عہدِ حاضر کے نقشے میں وہ اپنی قیمت کھو چکے تھے۔ وہ تاریخ ماضی میں حال کا ڈراما کھیلتے رہے۔ اس کا نتیجہ صرف ایک دردناک شکست تھا۔ چنانچہ ہر محاذ پر شکست ہوئی اور شکست نے بالآخر مایوسی اور جھنجھلاہٹ اور بے حوصلگی کا شدید تر تحفہ دے کر پوری قوم کی قوم کو موت کے کنارے پہنچا دیا۔

شعوری سطح پر دین کو پانے کا مطلب وقت کے افکار کے مقابلے میں دین کو پانا ہے۔ معرکۂ بدر (۶۲۴ء) کے مجاہدین نے اعدوا لھم ما استطعتم من قوۃ (انفال-۶۰) کی تفسیر "تلوار" میں پائی تھی۔ مگر شاملی (۱۸۵۷ء) کے مسلمان بھی اگر آیت کی تفسیر یہی پائیں تو کہا جائے گا کہ انھوں نے قرآن کو عہد حاضر کی نسبت سے نہیں پایا۔ آج اس آیت کی تفسیر کو تلوار کی شکل میں پانا، قرآن کو گزرے ہوئے ماضی کے نقشے میں پاتا ہے۔ جب کہ تجدید کا مطلب یہ ہے کہ قرآن کو وقت کے نقشے میں پایا جائے۔

خیالات کے اظہار کے لیے شعر وخطابت کی زبان استعمال کرنا، احیائے اسلام کی تحریکوں کا سیاسی رُخ اختیار کرنا، وعظ خوانی اور فتوے کو اصلاح اُمّت کے لیے کافی سمجھنا، سب اسی کے مظاہر ہیں۔ دور جدید میں ہمارے جو مصلحین اُٹھے انھوں نے اگر فکر حاضر میں اپنے اسلامی شعور کو پایا ہوتا تو وہ جانتے کہ آج کے وہ کون سے افکار وعوامل ہیں جو اجتماعیات میں فیصلہ کُن بن گئے ہیں اور ان کے مقابلے میں احیائے اسلام کی منصوبہ بندی کس طرح ہونی چاہیے۔ ان کے پاس صرف روایتی عقیدے کا سرمایہ تھا۔ بس اسی کو لیے ہوئے وہ وقت کے سمندر میں کود پڑے۔ بدلے ہوئے زمانے میں اس قسم کا جوشِ ایمان انھیں کہیں نہیں پہنچا سکتا تھا اور نہ اس نے کہیں پہنچایا — اُنیسویں صدی میں یہ

بات پوری طرح نمایاں ہو چکی تھی کہ مذہب کا روایتی ڈھانچہ اُس جدید ڈھانچے میں اپنی جگہ نہیں پارہا ہے جو سائنس کے زیر اثر بنا ہے۔ اس وقت ضرورت تھی کہ گہرائی کے ساتھ صورتِ حال کا جائزہ لے کر نیا فکری ڈھانچہ تیار کیا جائے جس میں اسلام دوبارہ اپنی جگہ پا سکے۔ اگر بروقت یہ کام ہو جاتا تو سائنس یا دورِ جدید نہ صرف یہ کہ مذہب کے حریف نہ بنتے بلکہ اس کو تقویت دے کر اس کو نئی زندگی عطا کرنے والے بن جاتے، مگر ایسا نہ ہو سکا۔ عیسائیت نے سیاسی اقتدار سے محرومی کے بعد ماڈرنزم کی شکل میں سائنس سے سمجھوتہ کر لیا۔ مسلمان دینِ حق کے حامل ہونے کی وجہ سے اس پوزیشن میں تھے کہ تاریخ جدید کے اس اہم کردار کو ادا کر سکیں، جس طرح انھوں نے نویں صدی عیسوی میں بغداد اور قرطبہ میں وقت کی سائنس اور فلسفہ کے مقابلے میں اس قسم کے کردار کو ادا کیا تھا مگر بدقسمتی سے یہ وہ وقت تھا جب کہ مسلمان قومیں زوال کا شکار ہو چکی تھیں۔ ان کے اندر نہ حوصلہ تھا نہ فکری بلندی۔ مزید یہ کہ جدید اقتصادیات میں اپنی محرومی کی وجہ سے وہ اس قابل نہ رہے تھے کہ اس قسم کے کسی موثر کام کی قیمت ادا کر سکیں۔ اپنی پس ماندگی کی وجہ سے مسلمان اس کا ثبوت بھی نہ دے سکے کہ وہ وقت کے اس مسئلہ کو صحیح طور پر سمجھتے ہیں۔ کجا کہ ان سے یہ امید کی جائے کہ وہ گہرائی کے ساتھ اس کا جائزہ لیتے اور زندگی کے جدید نقشے میں مذہب کو اس کا مقام عطا کرتے۔

اسلامی ادارے

اسلام اپنی تربیت، اپنی تعلیم اور اپنی تبلیغ و توسیع کی ضرورتوں کے لیے مختلف ادارے قائم کرتا ہے۔ یہ ادارے مکہ کے دارارقم اور مدینہ کے صفہ سے لے کر موجودہ زمانے تک مسلسل جاری رہے ہیں۔ مگر موجودہ زمانے میں وسیع پیمانے پر ان اداروں کے قیام کے باوجود وہ فائدہ حاصل نہ ہو سکا جو ماضی میں ان سے حاصل ہوتا تھا۔ اس سلسلے میں یہاں ہم تین قسم کے اداروں کا جائزہ لیں گے ــ خانقاہ، مدرسہ اور جماعت۔

موجودہ زمانے میں خانقاہوں کو جو مقبولیت حاصل ہوئی ہے، وہ ماضی میں بھی

شاید کبھی نہیں ہوئی تھی۔ مگر ان کے حقیقی نتائج اسی نسبت سے مایوس کن حد تک کم ہیں خانقاہوں کی ناکامی کی قریب ترین مثال بنگلہ دیش کی تاریخ میں ملتی ہے۔ بنگلہ دیش یا سابق مشرقی بنگال پچھلے کئی سو سال سے پیروں اور صوفیوں کے لیے انتہائی زرخیز زمین رہی ہے۔ یہاں کے مسلمانوں میں شاید ہی کوئی خاندان ہو جو کسی نہ کسی "بزرگ" سے وابستہ نہ ہو۔ مگر ۱۹۷۱ء میں یہاں جو برادرکشی ہوئی اور اس کے بعد جس طرح اس نے "اسلامی نظام" کے علمبرداروں کو شکست دے کر "سیکولر سوشلسٹ نیشنل ڈیماکریٹک اسٹیٹ" کی شکل اختیار کی، اس نے ثابت کر دیا ہے کہ خانقاہی طرز کی تربیت موجودہ زمانے میں اپنی تاثیر کھو چکی ہے۔ جو لوگ خانقاہوں کے اندر خلقت کی جوق در جوق آمد سے خوش ہوتے ہیں انھیں اسی قسم کی ہندو اور عیسائی خانقاہوں کو جاکر دیکھنا چاہیے، جہاں اس سے بھی زیادہ بڑے پیمانے پر انسانوں کا ہجوم نظر آتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں کی ۹۹ فی صد سے بھی زیادہ تعداد صرف "برکت" کے لیے آتی ہے۔ جب کہ یہ برکت بھی، ایک مبصر کے الفاظ میں فرضی اُمیدوں کی تجارت (FALSE-HOPES BUSINESS) سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی۔

چوتھی صدی ہجری میں جب خانقاہی نظام شروع کیا گیا اس وقت افکار کی دنیا میں مذہب کا غلبہ تھا۔ لوگ کم از کم ذہنی طور پر اسلام کی صداقت پر مطمئن تھے اس کے بعد ضرورت "دلوں کے مالش" کی تھی۔ کچھ لوگوں نے اس کا جواب تصوّف اور خانقاہیت میں پایا۔ قدیم ذہنی فضا میں اس کے کچھ فائدے بھی ہوئے۔ مگر آج صورتِ حال یکسر بدل گئی ہے۔ آج انسانی شاکلہ مکمل طور پر تبدیل ہو چکا ہے۔ نہ صرف پڑھے لکھے لوگ بلکہ عام انسان بھی وقت کے فکری سیلاب سے شعوری یا غیر شعوری طور پر متاثر ہو چکے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ الکشن اور ٹریڈ یونین کا سوال ہو تو سارے لوگ نیشنلزم اور سوشلزم کے حق میں اپنا ووٹ ڈالتے ہیں، خواہ ان کا مذہب کوئی ہو یا سرے سے کوئی مذہب ہی نہ ہو۔

ان حالات میں خانقاہی طرزِ تربیت کوئی گہرا نتیجہ پیدا نہیں کر سکتا۔ وہ زیادہ سے زیادہ صرف یہ کر سکتا ہے کہ ایسے انسان پیدا کرے جو اپنے اندر دوہری شخصیت رکھتے ہوں۔ اپنے ذہن کے ایک خانے میں وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر وقت کے افکار

بٹھائے ہوئے ہوں اور دوسرے خانے میں روحانی درس کو جگہ دے رکھی ہو۔ اس قسم کی دہری شخصیت کمپیوٹروں کے لیے شاید کوئی معنی رکھتی ہو۔ مگر انسانی معاشرے میں وہ کوئی کارنامہ نہیں دکھا سکتی۔

اب مدرسے کو لیجیے۔ ہمارے یہاں مدرسوں کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان کی گنتی نہیں کی جا سکتی، مگر نتائج کے اعتبار سے وہ اتنے کم ہیں کہ کوئی ایک مدرسہ بھی مشکل سے ملے گا جو ان مقاصد پر پورا اُترے جو یہ مدارس اپنے تعارف ناموں میں چھاپ کر چندہ دہندگان کو فراہم کرتے رہتے ہیں۔ یہ ایک ایسا واقعہ ہے جس کا اعتراف ان تمام لوگوں کو ہے جو ان مدارس سے وابستہ ہیں۔ مگر وہ اس کا حل نصاب تعلیم کے اندر تلاش کر رہے ہیں۔ لیکن تجربہ بتاتا ہے کہ کسی درس گاہ میں، نتائج کے اعتبار سے، نصاب تعلیم کی حیثیت اضافی ہوتی ہے۔ حقیقتاً یہ مدرسہ کا نصاب نہیں ہے جو مطلوبہ عالم کو وجود میں لاتا ہو بلکہ یہ آدمی کی اپنی صلاحیت اور اس کا وہ مطالعہ ہے جو وہ مدرسے سے فراغت کے بعد کرتا ہے۔ مدرسے کا کام ضروری موضوعات سے آشنا کرنا اور قوتِ مطالعہ پیدا کر دینا ہے۔ اصل کام اس کے آگے اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ آدمی مدرسے کی ابتدائی تیاری کے بعد اپنے پسندیدہ موضوعات کا باقاعدہ مطالعہ کرنے کے مواقع پا لیتا ہے۔ یہی مطالعہ حقیقتاً اسے عالم بناتا ہے نہ کہ مدرسے کی مقررہ تعلیم۔

ہمارے عربی مدارس کی بنیادی کمزوری، جس نے انھیں موجودہ زمانے میں اپنے مقصد قیام کے اعتبار سے بے اثر بنا دیا ہے، یہ ہے کہ موجودہ زمانے میں ان کا رشتہ اقتصادیات سے ٹوٹ گیا۔ تعلیم کے اندر اقتصادی قدر ہی وہ فیصلہ کن عامل ہے جو باصلاحیت افراد کو اس کی طرف کھینچتی ہے، جس کی وجہ سے مدرسے کی تعلیم کے بعد آدمی مزید علمی تیاری کے لیے قابلِ اعتماد بنیاد حاصل کرتا ہے، جس کی موجودگی کسی ادارے کو عالی حوصلہ اور بلند ہمت افراد کا میدانِ عمل بناتی ہے، بجائے اس کے کہ وہ پست ہمت اور کم ظرف لوگوں کی سرائے بن جائے۔

مدارس عربیہ کی اقتصادی زمین قدیم زرعی دور پر قائم تھی۔ ہندوستان میں ۱۹۴۷ء کے انقلاب سے پہلے یہ بات بخوبی واضح ہو چکی تھی کہ آزادی کے بعد یہ زرعی زمین

باقی نہیں رہے گی۔ مگر اس کا کوئی انتظام نہیں کیا گیا کہ بدلے ہوئے زمانے میں ان مدارس کو نئی اقتصادی زمین حاصل ہوسکے۔ عیسائیوں کے ساتھ جب یہی واقعہ پیش آیا تو انھوں نے اپنے مذہب کی بنیاد پر متوازی اقتصادیات کا ایک نظام بنالیا۔ مگر ہم اتنا بھی نہ کرسکے کہ مدارس عربیہ کو یونیورسٹی سے ملحق کرکے اس کی اسناد کو سرکاری طور پر منوا لیتے۔ اس طرح کم از کم جزئی طور پر ان مدارس کے فارغین کے لیے ایک معاشی راہ نکل سکتی تھی۔ مگر حیرت انگیز بات ہے کہ مدارس عربیہ کے ذمے داروں نے بالقصد اس قسم کی کسی تدبیر کو اپنے لیے حرام بنائے رکھا حتیٰ کہ ان کے پُرجوش نمایندے یہ کہتے ہوئے سنے گئے کہ "ہم ان مدارس میں ایسے افراد پیدا کرنا چاہتے ہیں جو دنیا کے کسی کام کے نہ ہوں۔ کیوں کہ جب وہ دنیا کے کام کے نہ ہوں گے تو وہ دین کا کام کریں گے"۔ یہ لوگ اس حقیقت کو بھول گئے کہ کسی تعلیم گاہ سے جب اقتصادیات کا رشتہ ٹوٹ جائے تو وہاں صرف ایسے لوگ جمع ہوتے ہیں جو نہ دین کے کام کے ہوتے ہیں اور نہ دنیا کے۔

مسلم اکثریت کے ممالک میں دینی درس گاہوں کی اقتصادی حالت مقابلتاً بہتر ہے تاہم یہ زمانی مسئلہ وہاں بھی بدستور موجود ہے کہ سیکولر ادارے کی ڈگریاں، مدارس کی اسناد کے مقابلے میں بازار کے اندر زیادہ قیمت رکھتی ہیں۔ جدید دنیا کی اس حقیقت سے دونوں یکساں طور پر دوچار ہیں کہ "ازہر" کا کوئی فارغ التحصیل احمد زکی یمانی (وزیر پٹرولیم سعودی عربیہ) کا تصور نہیں کرسکتا۔ اس لیے دونوں قسم کے ممالک میں اس اعتبار سے درجے کا فرق تو ضرور ہے مگر نوعیت کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں۔

جماعتی طرز پر کام کرنے کا تجربہ بھی موجودہ زمانے میں اتنے بڑے پیمانے پر کیا گیا ہے جس کی کوئی دوسری مثال ماضی کی طویل تاریخ میں نہیں ملتی۔ مگر ان جماعتوں نے بعض افراد کی شان دار شخصی قیادتیں ضرور قائم کی ہیں۔ تاہم جہاں تک اصل جماعتی مقاصد کا تعلق ہے ہر جماعت نے، اپنے تمام تر اخلاص کے باوجود، ملت کے مسائل میں صرف اضافے کا فرض انجام دیا ہے۔ ان جماعتوں کی ناکامی کا ایک کھلا ہوا مظاہرہ اس واقعے میں ملتا ہے کہ موجودہ حالات میں جبکہ مسلمہ طور پر ملت کا اتحاد ملت کی بقا کے لیے ناگزیر ہوچکا ہے، کوئی جماعت

دوسری جماعت سے ملنے کے لیے تیار نہیں۔

ان جماعتوں کی ناکامی کا سبب اس واقعے میں ہے کہ وہ محض دفاعی نفسیات کی پیداوار تھیں۔ اسلام اور مسلمانوں کی "مظلومی" کو دیکھ کر کچھ لوگوں میں جذباتی ردِعمل پیدا ہوا اور وہ اس کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوئے۔ جس جوشِ ایمان کے تحت انھوں نے ایسا کیا، وہ بجائے خود قابلِ قدر ہے۔ مگر وقتی محرکات کے تحت اُٹھنے کا یہ نقصان بھی ہوا کہ وہ سامنے کی چیزوں میں اُلجھ کر رہ گئے اور مسئلہ کی اصل جڑ ان کے ہاتھ نہ آسکی۔ نیز ان کا جوشِ ایمان چونکہ اپنے کام کو "کارِ نبوت" سے کم کوئی عنوان دینے کے لیے تیار نہ تھا، اس لیے دوسرا اس سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ وہ اسلام کی تعبیر کرنے میں غلطی کر گئے۔ انھوں نے اسلام کے ایک وقتی تقاضے کو اس کی دائمی اصطلاحوں میں بیان کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح وہ چیز جو ابتداءً صرف لغزش کی حیثیت رکھتی تھی، بالآخر فکری کوتاہی تک جا پہنچی۔

ہندوستان کی تین بڑی جماعتوں کو لیجیے جو ایک لحاظ سے سارے عالمِ اسلام کے لیے علامتی مثال کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ملک پر برطانوی تسلّط کے خلاف جدوجہد کے سبب علماء کی تنظیم وجود میں آئی۔ گہرائی کے ساتھ دیکھتے تو اس کے اندر صرف ایک منفی سیاسی جذبہ کام کرتا ہوا نظر آئے گا۔ مگر اس کو انھوں نے اعلاء کلمۂ اسلام کا عنوان دیا۔ پہلی عالمی جنگ (۱۸-۱۹۱۴ء) کے موقع پر فتویٰ دیا گیا کہ "ترکوں کی جنگ شرعی جہاد ہے، انگریز عثمانی سلطنت کو ٹکڑے ٹکڑے کر دینا چاہتا ہے، اس لیے جو مسلمان انگریزی فوج میں شامل ہو کر ترکوں کے خلاف لڑتے ہوئے مارے جائیں گے، وہ کُتّے کی موت مریں گے۔" مگر یہ فتویٰ حقیقتاً حالات پر اسلام کے انطباق سے زیادہ اسلام پر حالات کا انطباق تھا۔ چنانچہ اس واقعے کے نصف صدی بعد جب برطانوی اقتدار کے دیسی وارثین نے ٹھیک اسی عمل کو زیادہ شدت کے ساتھ ایک اور ملک پر دُہرایا تو اس جماعت کے رہنما آگے بڑھ کر اپنی بہادر فوجوں کو مبارکباد دے رہے تھے۔

جہاں تک مسلمانوں کے سیاسی مسئلے کا تعلق ہے، اس کے بھی ان کے ہاتھوں حل ہونے کا سوال نہ تھا۔ وہ بیسویں صدی کے نصف اوّل میں ایک مسلم اقلیت کے ملک میں اس توقع کے ساتھ لڑ رہے تھے کہ وہ "مسلم تاج" کو دوبارہ واپس لے لیں گے مگر انھیں اندازہ نہ تھا کہ زمانہ جدید

بہت پہلے اس کو "جمہوریت" کے سر پر رکھنے کا فیصلہ کر چکا ہے۔

عوامی اصلاح کی بعض تحریکیں جو ہمارے یہاں کام کر رہی ہیں ان کے کام کا ابتدائی تخیل بعض پس ماندہ علاقوں کے اَن پڑھ مسلمانوں کے اندر ارتداد کے واقعات کو دیکھ کر وجود میں آیا۔ قدرتی طور پر اس کا نقشہ کار بھی اسی محدود صورتِ حال کی مناسبت سے وضع ہوا تھا۔ مگر بہت جلد وہ نہ صرف اصل کار نبوت بن گیا بلکہ ایک ایسا مقدس کام قرار پایا جس کو براہِ راست خدا کی طرف سے اس تحریک کے مبلّغ اوّل پر الہام کیا گیا تھا۔ اسلام کی جزئی خدمت میں بلاشبہہ یہ لوگ کامیاب رہے۔ مگر یہ کامیابی انھیں اس قیمت پر حاصل ہوئی کہ انھوں نے اسلام کے حقیقی تصور کی جگہ اسلام کے ایک ناقص تصور کو مقدس بنا کر لوگوں کے ذہنوں میں اس طرح بٹھا دیا تھا کہ گہرے اور وسیع تر اسلام کے لیے ان کے اندر کوئی اپیل باقی نہیں رہی۔

ایک اور جماعت ہے۔ اس کے داعی اوّل ۱۹۰۳ء میں پیدا ہوئے۔ ان کو موجودہ صدی کے نصف اوّل کا ہنگامہ خیز زمانہ دیکھنے کو ملا جب کہ ہر طرف بادشاہت، جاگیرداری، سرمایہ داری اور نوآبادیاتی نظام کے خلاف سیاسی فلسفوں کا طوفان جاری تھا۔ اس ماحول میں جب وہ اسلام کے احیاء کے لیے اٹھے تو اسلام نے بھی ان کے دماغ میں ایک جوابی سیاسی فلسفے کی شکل اختیار کر لی۔ اس کے بعد تمام انبیاء اسلامی حکومت کے داعی نظر آنے لگے۔ قرآن و حدیث کی ساری تعلیمات سیاسی رنگ میں ڈھل گئیں۔ حتیٰ کہ وہ تاریخی حقائق جو مسلمہ طور پر اپنا ایک متعین مفہوم رکھتے ہیں ان میں بھی سیاست ڈھونڈ نکالی گئی۔ مثال کے طور پر سورۂ بقرہ رکوع ۳۵ میں حضرت ابراہیمؑ سے کلدانی بادشاہ نمرود بن کوش کا محاجہ بیان ہوا ہے۔ اس کے بارے میں کہا گیا کہ بادشاہ اور پیغمبر کی بحث خدا کی خدائی کے مسئلے پر نہ تھی، کیوں کہ وہ فوق الفطری معنوں میں خود بھی اس خدا کو مان رہا تھا جس کو حضرت ابراہیم علیہ السلام مانتے تھے۔ اصل زیرِ بحث مسئلہ یہ تھا کہ اس کے ملک عراق میں دیوانی اور فوجداری قانون کس کا چلے۔ حضرت ابراہیمؑ کہتے تھے کہ خدا کا اور نمرود کہتا تھا کہ بادشاہ کا۔ مگر جیسا کہ معلوم ہے، حضرت ابراہیمؑ پر دیوانی اور فوجداری قوانین اُترے ہی نہ تھے، پھر وہ ان کے نفاذ کا مطالبہ کس طرح کرتے۔ یہی نہیں بلکہ قدیم روایات اور اثریات کی تحقیق سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ بھی اس کے

خلاف ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نمرود قدیم زمانے کے دوسرے بہت سے بادشاہوں کی طرح تجسیم کا قائل تھا' اس کا دعویٰ تھا کہ خداوند کی روح اس کے اندر حلول کر گئی ہے۔ اس کی تعظیم خدا کی طرح ہونی چاہیے۔ یہاں تک کہ وہ لوگوں سے اپنی پرستش کرانے لگا تھا اور یہی وہ چیز تھی جس کے خلاف حضرت ابراہیمؑ نے آواز بلند کی۔

GINZBERG, LEGENDS OF THE JEWS, VOL.1, p. 178

اس جماعت نے بھی بعض اعتبار سے مفید خدمات انجام دیں۔ مگر اس کے فکر کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام ایک مخصوص قسم کا سیاسی نظام بن کر رہ گیا۔ حتیٰ کہ اس کے پیرؤوں کو اپنی ذہنی ساخت کی بنا پر اس کے سوا کرنے کا کوئی حقیقی کام ہی نظر نہیں آتا کہ خواہ مواقع موجود ہوں یا نہ ہوں' بس اسلام کے سیاسی اقتدار کے لیے آواز لگاتے رہیں۔

دورِ جدید کے مصلحین کی یہ کوتاہی ان کے اسلام اور اخلاص کے بارے میں کوئی شبہہ پیدا نہیں کرتی۔ یہ عذر ان کے لیے کافی ہے کہ جدید مسئلہ' اسلامی تاریخ' بلکہ پوری نسل انسانی میں پہلی بار پیش آیا تھا۔ اس لیے اس کی نوعیت کو سمجھنے میں تاخیر ایک بالکل قابلِ قیاس بات تھی۔ دورِ فتن کی روایتوں میں سے ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں: الآیات بعد المأتین (نشانیاں دو سو سال کے بعد ظاہر ہوں گی) اگرچہ اس روایت کے الفاظ بہت مجمل ہیں۔ تاہم اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ مشہور حدیث کے مطابق اُمت مسلمہ عام حالات میں اپنی تجدید کے راستے کو ایک صدی کے اندر پالے گی۔ مگر جب دور آخر میں فتنۂ دھیماء (کالے فتنہ) کا ظہور ہوگا تو اسلام کے جوابی اقدام کو صحیح طور پر متعین کرنے میں دو سو برس لگ جائیں گے یا اس سے بھی زیادہ۔

تدابیر

موجودہ حالات نے ہمارے لیے جو مسائل پیدا کیے ہیں' وہ دو قسم کے ہیں: نظری اور عملی۔

پہلے جزو کے سلسلے میں اہم ترین کام یہ ہے کہ اسلام کے عقائد و احکام کو جدید

استدلالی انداز میں مرتب کیا جائے تاکہ وہ لوگوں کو "آج کی چیز" معلوم ہونے لگیں۔ نہ یہ کہ پڑھنے والا یہ سمجھے کہ وہ اُس دَور کی چیز ہیں جب کہ انسان قبائلی دَور میں سانس لیتا تھا۔

جدید انداز سے مراد یہ ہے کہ اسلوب تحریر اور مواد استدلال دونوں اعتبار سے وہ جدید علمی معیار کے مطابق ہو۔ موجودہ زمانہ میں اسلوب تحریر مکمل طور پر بدل گیا ہے۔ قدیم روایتی اسلوب میں خطیبانہ انداز غالب ہوتا تھا۔ اب سائنسی اور تجزیاتی انداز کو پسند کیا جاتا ہے۔ پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ عبارت کے درمیان اشعار نقل کر دینا، زور الفاظ کا مظاہرہ کرنا یا مُسجّع فقرے لکھنا، نفس مضمون کی قیمت میں اضافہ کرتا ہے۔ اب یہ ساری چیزیں معیوب قرار پا چکی ہیں قدیم تصور ادب میں تیر و نشتر قسم کے جملے، مخاطب کے اوپر تیز تیز ریمارک، جذباتی قسم کی عبارتیں انتہائی پسندیدہ ہوتی تھیں۔ مگر اب یہ تمام چیزیں علمی وقار کے خلاف سمجھی جاتی ہیں۔ قدیم ذوق کے مطابق مبالغہ آمیز الفاظ، رنگین ترکیبیں اور استعارے اور تشبیہات کا کمال سمجھے جاتے تھے۔ مگر اب کوئی تعلیم یافتہ آدمی اس قسم کے مضمون کو پڑھنا بھی پسند نہیں کرتا۔

یہی حال مواد کا ہے۔ پہلے زمانے میں یہ بات بھی کسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے کافی تھی کہ آدمی اپنے نقطۂ نظر کے حق میں ایک مثال پیش کر دے یا ایک حکایت بیان کر دے مگر اب اس کو غیر معتبر سمجھا جاتا ہے کہ کوئی شخص اس قسم کی چیزوں سے اپنی بات ثابت کرنے لگے۔ پہلے زمانے میں کسی حوالے کے لیے اعدادی قطعیت یا واقعاتی تعین ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا۔ مگر جدید ذوق کے لیے وہ کلام بے معنی ہے جس میں تعیناتی زبان استعمال نہ کی گئی ہو۔ قدیم طریقے میں استدلال کی بنیاد پر تمام تر قیاسی منطق ہوا کرتی تھی۔ مگر اب قیاسی منطق بے قیمت ہو گئی ہے۔ اب تاریخی، مشاہداتی اور تجزیاتی انداز میں بات کو ثابت کرنے کا نام ثابت کرنا ہے۔ قدیم انداز میں آدمی مناظر اور مبلّغ بن کر ایک وکیل کی طرح بالکل برہنہ انداز میں اپنے نقطۂ نظر کی طرف سے بولتا تھا۔ اب غیر شخصی جائزے (OBJECTIVE SURVEY) معیاری انداز سمجھا جاتا ہے۔

پچھلے سو برس میں ہمارے یہاں بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سے بہت سی بجائے خود قیمتی بھی ہیں۔ مگر دور جدید کے اعتبار سے ان کی افادیت محض جزوی ہے کیونکہ

وہ بیشتر خطیبانہ نثر کا نمونہ ہیں۔ سائنسی طرزِ استدلال پر تحریری کام ابھی تک ہمارے یہاں تقریباً صفر کے درجے میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے تعلیم یافتہ نوجوان اسلام کو سمجھنے کے لیے بھی مستشرقین کی کتابیں پڑھتے ہیں جو خواہ ہمارے نزدیک غلط ہوں، تاہم وہ اپنے انداز اور اسلوب کے اعتبار سے جدید معیار کی حامل ہوتی ہیں۔ مسلم مصنفین کی لکھی ہوئی کتابیں ان کو اپیل نہیں کرتیں۔

عملی اعتبار سے جو مسائل ہمیں درپیش ہیں، ان کی دو بڑی قسمیں ہیں:

ایک وہ جن کا حل مروجہ نظام کے ڈھانچے میں رہتے ہوئے تلاش کیا جاسکتا ہے۔

دوسرے وہ جن کے لیے حالات میں تغیر ضروری ہے۔

پہلے جزو کی ایک مثال رویت ہلال کا مسئلہ ہے۔ جدید طبقے کا کہنا ہے کہ رمضان اور عید کے چاند کے بارے میں "دیکھنے" کی شرط نے مسلمانوں کو موجودہ زمانے میں دوسری قوموں سے پیچھے کر دیا ہے۔ یہ کیلنڈر کا دور ہے۔ ہر تاریخ نہایت صحت کے ساتھ پیشگی معلوم کر لی جاتی ہے۔ چنانچہ آج تمام قومیں اپنے تیوہار یکسانیت اور اتحاد کے ساتھ منائی جاتی ہیں، جب کہ مسلمانوں کا حال یہ ہے کہ وہ چاند دیکھنے اور اس کی فقہی شرائط پوری کرنے میں اُلجھے رہتے ہیں جس کے نتیجے میں زبردست انتشار پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے زیادہ بہتر یہ ہے کہ رمضان اور عید کو کیلنڈر کے مطابق منایا جائے۔

یہ مطالبہ ممکن العمل بھی ہے اور بڑی حد تک صحیح بھی۔ حدیث میں آیا ہے: صوموا لرؤیتہٖ وافطروا لرؤیتہٖ اس ارشادِ نبوی کا مطلب قدیم زمانے میں بجا طور پر سمجھا گیا کہ "چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر افطار کرو"۔ ڈیڑھ ہزار برس پہلے چاند کو معلوم کرنے کا ذریعہ صرف انسانی آنکھ تھی۔ اس لیے آپ نے "آنکھ" کی زبان میں اسلامی حکم کو بیان فرمایا۔ مگر خود حدیث ہی میں یہ بھی ہے کہ اگر ۲۹ تاریخ کو افق پر بادل آجائیں اور چاند دکھائی نہ جاسکے تو ۳۰ تاریخ کو چاند کا دکھائی دینا ضروری نہیں۔ اس کے بعد بطور واقعہ رویت مان لی جائے گی اور اس کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ چاند کے ظہور کو "آنکھ سے دیکھنا" ایک اضافی چیز ہے۔ ۲۹ تاریخ کو چونکہ رویت کا علم صرف آنکھ کے ذریعے ہوسکتا تھا، اس

لیے آپ نے دیکھنے کا حکم دیا۔ ۳۰ تاریخ کو معلوم فلکیاتی قانون پر قیاس کرنا کافی تھا' اس لیے آپ نے "دیکھنے" کی شرط حذف کر دی۔ اس نقطۂ نظر کی تائید قرآن سے بھی ہوتی ہے۔ قرآن میں یہ الفاظ نہیں آئے ہیں کہ "رمضان کا چاند دیکھ کر روزہ رکھو" بلکہ ارشاد ہوا ہے:

تم میں سے جو کوئی اس مہینے کو پائے وہ اس کا روزہ رکھے (بقرہ-۱۸۵)

آج علم الافلاک اتنا ترقی کر چکا ہے کہ رصدگاہیں نہایت صحت کے ساتھ وہ کام کرنے لگی ہیں جو پہلے انسانی آنکھ نسبتاً غیر یقینی شکل میں کرتی تھی۔ اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ رویت ہلال کے قدیم قالب پر اصرار کیا جائے۔ جب کہ رصدگاہ کی رویت پر اعتماد کرنے میں یہ فائدہ بھی ہے کہ رمضان اور عید کا پروگرام پہلے سے بنا کر اس کو متحدہ طور پر منایا جا سکتا ہے اور تمام متعلقہ تقریبات اور ذیلی معاملات اجتماعی طور پر ادا کیے جا سکتے ہیں جیسا کہ کلنڈر کے اس دور میں تمام منظم معاشرے کرتے ہیں اور جو خود شریعت کا بھی ایک اہم مطلوب ہے۔

عملی مسائل کی دوسری قسم وہ ہے جو حقیقتاً مسئلہ نہیں۔ وہ صرف اس لیے مسئلہ نظر آتی ہے کہ رائج الوقت نظام نے طاقت کے زور پر اسے جاری کر رکھا ہے۔ مثال کے طور پر سود کا مسئلہ۔ ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اسلام کے اقتصادی قوانین میں تبدیلی ناگزیر ہے۔ اس کے بغیر آج کی دنیا میں ہمارے لیے جگہ بنانا ممکن نہیں۔ مگر اس صورتِ حال کی بنیاد کسی "اقتصادی دریافت" پر نہیں ہے بلکہ صرف اس لیے ہے کہ آج جن لوگوں کے ہاتھ میں اقتدار ہے انھوں نے بزور سود کے اصول کو رائج کر رکھا ہے۔ اگر اسلام کا اجتماعی غلبہ ہو جائے اور اسلام کے اقتصادی قوانین صحیح شکل میں جاری ہو جائیں تو معلوم ہوگا کہ سودی اقتصادیات کے مقابلے میں اسلامی اقتصادیات میں انسانی معاشرے کے لیے کہیں زیادہ خیر چھپا ہوا ہے۔

سودی نظام نے انسان کو ایک نہ ختم ہونے والی اقتصادی برائی میں مبتلا کر دیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے ایک مثال لیجیے۔ موجودہ زمانے میں غیر ترقی یافتہ قومیں' ترقی یافتہ قوموں سے قرضے لے کر ترقی کا سفر طے کر رہی ہیں۔ موجودہ اقتصادی رواج کے مطابق یہ قرضے سود پر ملتے ہیں۔ مثال کے طور پر ۷۳-۱۹۷۲ء کے خاتمے پر ہندوستان کے ذمے بین الاقوامی

مالیاتی اداروں سمیت ستائیس ملکوں کا اکہتّر ارب اکسٹھ کروڑ روپے قرض تھا۔ اسی سال ہندوستان نے تین ارب چودہ کروڑ روپے غیر ملکی قرضوں کی ادائیگی کے سلسلے میں دیے۔ اس کے علاوہ مختلف ملکوں کو سود کی سالانہ ادائیگی کے سلسلے میں اس سال جو رقم دی گئی اس کی مقدار ایک ارب اُنسٹھ کروڑ روپے تھی۔ گویا بہتّر ارب کی رقم پر تقریباً دو ارب روپے سالانہ سود۔ یہی تمام اُن ملکوں کا حال ہے جن کو "زیرِ ترقی ممالک" کہا جاتا ہے۔ اس طرح ترقی یافتہ ممالک اور زیرِ ترقی ممالک کے درمیان ایک ایسا اقتصادی استحصال وجود میں آیا ہے جو موجودہ سودی نظام میں کبھی ختم ہونے والا نہیں۔

خود ترقی یافتہ ممالک کا یہ حال ہے کہ سودی نظام کی وجہ سے ان کی معاشیات سرمایہ دارانہ معاشیات میں تبدیل ہو گئی ہے۔ ایک طبقے کے پاس بے پناہ دولت کا ڈھیر لگ رہا ہے اور دوسرے طبقے کے لیے اس کے سوا کوئی راہ نہیں کہ ان کے اقتصادی استحصال کا شکار ہونے کے لیے اپنے آپ کو حوالے کر دے۔ اس طرح نہ استحصال کرنے والا مطمئن ہے اور نہ استحصال کا شکار ہونے والا۔ اس کے برعکس اسلامی اقتصادیات کے تحت دولت کی متوازن تقسیم وجود میں آتی ہے جو ہر طبقے کے اطمینان کا باعث ہوتی ہے۔

ان مسائل کی فہرست، جن کے حل کے لیے وقت کے نظام اجتماعی میں تغیر ضروری ہے، بہت طویل ہے۔ وقت کا اجتماعی نظام، قومی اور بین الاقوامی دونوں اعتبار سے، سراسر غیر خدائی بنیاد پر قائم ہے۔ اس کے ڈھانچے میں رہتے ہوئے دین کے اجتماعی قوانین پر عمل کرنا ممکن نہیں رہا ہے۔ مگر یہاں اسلام نے جو سمت عمل تجویز کی ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے جو ایک انقلاب پسند لیڈر عام طور پر اختیار کرتا ہے۔

اس کا حل موجودہ زمانے کی اسلامی جماعتوں نے یہ نکالا ہے کہ نظام حاضر سے ٹکرا جائیں۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اجتماعی ایمان اگر ہمیں حاصل نہیں تو اس کے حصول کی خاطر موت تو ہمارے بس میں ہے۔ پھر کیوں نہ ہم "بے ایمان" زندگی کے مقابلے میں "ایمان دار" موت کو ترجیح دیں۔

یہ خطرناک غلط فہمی اس لیے پیدا ہوئی کہ اس دور میں اُٹھنے والے مصلحین اُمت

اس نکتے کو نہ سمجھ سکے کہ اجتماعی اسلام کے لیے جدوجہد کا مقام آغاز اجتماعی اسلام نہیں، دعوت ہے۔ ہمارے کام کا آغاز اسلامی نظام کے قیام کے لیے براہ راست اقدام سے نہیں ہوگا بلکہ اساساتِ اسلام کی طرف دعوت سے ہوگا۔ مکہ میں جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اسلامی جدوجہد کا حکم دیا گیا تو یہ نہیں کہا گیا کہ مکہ کی پارلیمنٹ (دارالندوہ) میں نمائندگی حاصل کرنے کا مطالبہ کرو، بلکہ توحید اور مواساتِ بنی آدم سے متعلق سادہ تعلیمات بھیجی گئیں اور حکم ہوا کہ لوگوں میں ان کی تبلیغ کرو۔ اس سے آگے کی چیزیں، جن کے حصول کے لیے اجتماعی انقلاب ضروری ہے، ان کے بارے میں حکم دیا گیا کہ انھیں چھیڑنے کے بجائے ان کو برداشت کرو اور اس وقت کا انتظار کرو جب کہ اللہ حالات میں ایسا تغیر فرمائے جس کے بعد بقیہ مسائل کے حل کی راہ نکل سکے۔ (یونس۔ آخر) اس معاملے میں اسلام کا اصول یہ ہے کہ ممکن دائرے میں دین پر عمل کرتے ہوئے دعوتی جدوجہد شروع کردو اور بقیہ تمام امور کو متوقع نصرت الٰہی کے خانے میں ڈال دو۔ یہی مطلب ہے حکم دعوت کے بعد یہ کہنے کا کہ ولربک فاصبر (مدثر) اساساتِ دین کی طرف پُرامن دعوت اور غیر اسلامی تسلط کی وجہ سے جو مشکلات و مصائب پیش آئیں، ان پر صبر، یہی تمام انبیاء کا طریقہ ہے اور یہی آج بھی ان لوگوں کا طریقہ ہونا چاہیے جو مخالف ماحول میں اسلام کے احیاء کے لیے اُٹھیں۔

خواجہ حسن ثانی نظامی

صوفی ازم اور ہندو مسٹی سزم

صوفی ازم اور HINDU MYSTICISM پر کچھ عرض کرنا دراصل شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور شنکر اچاریہ کی قلمرو میں داخل ہونا ہے۔ مجھ جیسا عامی اور کوچہ و بازار کا آدمی اس کا پروانۂ راہداری کہاں سے لائے! میں ایران کلچر ہاؤس کے لائق صد احترام ذمّے داروں کا شکرگزار تو ہوں کہ ان کی بدولت اہل علم کے ایک مجمع میں حاضری کی سعادت مل رہی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ حیران و پریشان بھی ہوں کہ اس مشکل کام کا حق کس طرح ادا کر سکوں گا۔

صوفی ازم اور ہندو مسٹی سزم (HINDU MYSTICISM) مغرب اور انگریزی زبان کی ایسی اصطلاحیں ہیں جن سے اسلامی تصوّف اور ہندو روحانی فلسفوں کی وضاحت میرے ناچیز خیال میں ان معنوں میں بھی پوری طرح نہیں ہوتی جن معنوں میں محدود تعریفوں کے ذریعے ان کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش ہوتی رہی ہے۔

اسلامی تصوّف کو صوفی ازم کہنا دراصل اسے شخصیتوں تک محدود کر دینا ہے۔ یہ ایسی ہی غلطی ہے جیسی غلطی مومن اور مسلم یا مسلمان کو محمڈن کہنے میں ہے۔ اہلِ مغرب میں ان کے سارے علمی ذوق و شوق کے باوجود ایک غیر علمی اور حقیقت پسندی سے دور رویّہ یہ رہا ہے کہ وہ اپنے

جناب خواجہ حسن ثانی نظامی، درگاہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ، نئی دہلی ۱۱۰۰۱۳

گھر کے سلے سلائے چھوٹے بڑے کپڑے زبردستی باہر والوں کو پہنانا چاہتے ہیں اور اس کوشش میں جو مضحکہ خیز صورت ان کی آنکھوں کے سامنے آتی ہے اسی کو باہر والوں کی اصلی شبیہہ اور چھبی بتاتے رہتے ہیں۔ کم ازکم ہم لوگوں کو اس معاملے میں ان کا ساتھ نہیں دینا چاہیے۔

برصغیر ہندوستان کی روحانی وراثت بھی ایک عظیم وراثت ہے۔ اس میں قدامت بھی ہے۔ گہرائی بھی اور رنگارنگی بھی۔ سچ پوچھیے تو اس کو بھی HINDU MYSTICISM کی اصطلاح کی چھوٹی سی رسّی سے لکڑیوں کے گٹھر کی طرح گھیرا اور باندھا نہیں جا سکتا۔ جہاں کے مذہبوں نے انکار اور اقرار دونوں کو اپنی بکڑ میں لے رکھا ہو۔ جہاں روحانیت اور مادّیت کی حکمرانی ایک ساتھ رہ چکی ہو۔ جہاں دنیا و آخرت سب کے تصوّرات موجود ہوں جس دیس میں بیرون بھی جگمگا رہا ہو اور اندرون بھی روشن ہو۔ جہاں ترک و تیاگ بھی روحانیت کے نام پر ہو اور زندگی سے بھرپور فائدہ اُٹھانا بھی روحانی شکل اختیار کرے اس کا بیان Mysticism کے پُراسرار لفظ اور اصطلاح تک محدود نہیں رکھا جا سکتا! یہاں تو ایک ایک چیز کے ان گنت روپ ہیں اور ہر روپ کے ہزاروں ہزار رنگ!

اگر میں موضوع کو ظاہر کرنے والے دیے گئے الفاظ کا پابند نہ بھی ہوں تب بھی ایک مشکل بدستور رہے گی کہ ہندو اور مسلم روحانیت میں کس کا مقابلہ اور موازنہ کس سے کروں؟ اتحاد اور اختلاف، رنگینی و بے رنگینی خود ہندو روحانی فلسفوں ہی کے درمیان نہیں پائے جاتے توحید کے علمبردار اور نقیب کہلانے والے مسلمان روحانیان بھی خیر سے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے نام پر الگ الگ کیمپ لگائے ہوئے ہیں غرضیکہ رات تھوڑی ہے اور راماین بہت!

یہ بات صحیح ہے کہ اسلام کے قرون اول میں تصوّف پر کتابیں نہیں لکھی گئیں۔ اس کو فلسفہ بنا کر پیش نہیں کیا گیا۔ اس کی حیثیت عرصے تک ایک ایسی حقیقت کی سی رہی جو بے لفظ ہو۔ لیکن پھر جیسے جیسے وقت گزرتا گیا اور حقیقت سے دوری ہوتی گئی۔ لفظ کی ضرورت پیش آئی۔ خانقاہ کی ضرورت کو محسوس کیا گیا۔ لفظ معنیٰ و مفہوم کو پہنچانے کا کام ہی نہیں کرتے

معنیٰ و مفہوم کو محفوظ بھی رکھتے ہیں۔ خانقاہ روحانیت کا گرین ہاؤس اور نرسری بنی جس نے بادشاہ گردی کے طوفانوں اور آندھیوں میں نازک روحانی پودوں کو سلامت اور قائم رکھا لیکن جہاں لفظ ناکام ہو گئے وہ دوسرا مقام تھا۔

تصوف اسلامی کی جتنی بھی تعریفیں اب تک کی گئی ہیں۔ وہ کم و بیش محدود تعریفیں ہیں۔ ان میں سے شاید کسی تعریف نے بھی تصوّف کو سمجھنے اور سمجھانے کا پورا حق ادا نہیں کیا ہے۔ اس طرح کی کسی تعریف میں تصوف کی سمائی پوری طرح ہو بھی نہیں سکتی تھی کیونکہ اسلامی تصوّف کا تعلق بھی ہندوستانی تصوّف کی طرح ـــ بشرطیکہ اُسے تصوّف کہا جا سکے ـــ "حد" ـــ "بے حد" اور "اَنْ حد" سب ہی سے ہے۔ لفظی تعریف کوئی بھی ہو۔ "حد" تک تو کی جا سکتی ہے لیکن "بے حد" اور "اَنْ حد" تک اس کی رسائی پوری طرح ممکن نہیں ہے کیونکہ لفظوں کی تراش خراش میں وقت نے کتنی ہی صدیاں کیوں نہ بتائی ہوں۔ لفظ بہرحال محدود ہوتے ہیں۔ اصطلاحیں لفظوں کے معنیٰ وسیع اور مخصوص کرنے کے لیے وضع کی جاتی ہیں لیکن ان کی پہنچ بھی تیر کے فاصلے کی طرح ناپی جا سکتی ہے اور بس! جب کہ مذہب ہزاروں ہزار سال پہلے یہ حقیقت دریافت کر چکا ہے کہ جو کچھ موجود ہے وہ لامحدود ہے۔ ناپیداکنار ہے۔ نہ اس کی ابتدا کو ناپا جا سکتا ہے نہ انتہا کو! مذہب کی یہ دریافت کوئی معمولی دریافت نہیں ہے۔ اس دریافت نے ہمارے سفر کو ختم نہیں ہونے دیا ہے۔ مسلمانوں کے ہاں۔ اہل تصوّف کے ہاں آخرت کا تصوّر ہے۔ دوسری زندگی اور اس کی ہمیشگی کا تصوّر ہے۔ ہندو فلسفوں نے آواگون اور تناسخ کا نظریہ پیش کیا ہے۔ زندگی قالب بدلتی ہے۔ ادنیٰ سے اعلیٰ اور اعلیٰ سے ادنیٰ کا روپ دھارتی ہے۔ تعینات اور تنزلات سے گزرتی ہے۔ یہاں تک کہ عمل اور کرم کے ٹوٹے ہوئے ستارے فضاؤں کے لامتناہی مس سے فنا ہو کر خلاؤں کی گمشدگی میں نجات اور مکتی پا لیتے ہیں۔ لیکن نئی زندگیوں کا پیدا ہونا تھمتا نہیں ہے۔ سکوت اور سکونِ محض کا سنّاٹا لمحہ ہی نہیں ہر لمحے کے ان گنت چھوٹے چھوٹے شنشٹروں میں بھی ٹوٹتا ہی رہتا ہے۔ نئے نئے جنم ہوتے ہیں۔ نئی نئی زندگیاں وجود میں آتی ہیں۔ اور دنیا کا ہوش رُبا کارخانہ بند ہونے کا نام نہیں لیتا اور افراد چاہے گم ہوتے اور فنا کے ذریعے مکتی اور نجات حاصل کرتے نظر

آتے ہوں لیکن خود حیات اور زندگی کا آخری کنارہ نگاہوں سے اوجھل ہی رہتا ہے۔

تصوّف ظاہری اسلام کی کسی خفیہ تعلیم کا نام ہرگز نہیں ہے۔ اس کا کام صرف اتنا ہے کہ توحید کے عقیدے اور نظریے کی وہ وسعتیں جو پیغمبر اسلام کی حیاتِ ظاہر میں کھلی آنکھوں نظر آتی اور محسوس ہوتی تھیں اور جن کو لوگ بھولنے لگے تھے انھیں پھر یاد دلایا جائے۔ تصوّف میرے نزدیک آدمی کو اور خاص طور پر مسلمان کو چار دیواری سے باہر نکالنے اور "حد" سے "بے حد" کی طرف لے جانے کا نام ہے۔ مگر "بے حد" کی طرف لے جانے کو افراط و تفریط نہ سمجھا جائے، نہ اسے انارکی سے تعبیر کیا جائے۔ یہ تو شاید ایک خالص سائنسی رویّہ ہے جو سدا کھوج میں لگا رہتا ہے۔ یہ کھوج بڑے منظم طریقے سے ہوتی ہے۔ کھوجی پہلے "حد" سے "بے حد" کی طرف جاتا ہے اور پھر اس سے بھی آگے بڑھ کر جب "اَن حد" کے میدان میں پہنچتا ہے تو وہاں بھی نیند کا ماتا بن کر سو نہیں رہتا نیند سے تازہ دم ہو کر پھر اُٹھتا ہے۔ کبیر نے بھی "اَن حد" کے میدان کی جس نیند کا ذکر کیا ہے وہ بے عملی کے سکوت اور سکون محض کی نیند نہیں ہے، بلکہ اِس عالم اور اُس عالم زندگی اور آخرت کے کھیل میں دیا چھو کر واپس آنے کا نام ہے۔ سالک یعنی روحانیت کا راستہ چلنے والا بھی "اَن حد" کے نئے عرفان اور گیان سے مالا مال اور لیس ہو کر پھر "بے حد" اور "حد" کی طرف پلٹتا ہے۔ کیونکہ اُس کو معلوم ہو چکا ہوتا ہے کہ راستہ جتنا آگے کی طرف لامحدود اور بے انتہا ہے۔ ایسا ہی پیچھے کی طرف اور دائیں طرف اور بائیں طرف اور اوپر اور نیچے اور اندر اور باہر بھی لامحدود ہے اور جن منزلوں کو وہ سر کیے ہوئے سمجھ رہا تھا دراصل ان کی بہت کچھ دریافت ابھی باقی ہے۔ وہ جان جاتا ہے کہ راستے کی ابتدائی درمیانی یا آگے کی جس منزل پر بھی وہ کھڑا ہو اس کے امکانات بھی دراصل لامحدود اور قطعئ ان گنت ہیں۔ یعنی بڑائی بزرگی اور عظمت چھوٹی سے بڑی چیز کی طرف جانے ہی میں نہیں ہے بلکہ بڑی سے چھوٹی چیز کی طرف آنے میں بھی ہے۔ ایٹمی دور میں تو اس بات کو سمجھنا بہت ہی آسان ہو گیا ہے کہ دوربین ہی نہیں۔ خوردبین بھی بڑے کام کی چیز ہے۔ چیزوں میں باہمی ربط اور تعلق اور ایک دوسرے سے متاثر ہونے کی خاصیت اس درجے ہے کہ صرف آگے کی طرف بھاگتے رہنے ہی میں فائدہ نہیں ہے۔ پلٹ پلٹ کر دیکھتے رہنے اور واپس آکر آگے کی زرخیز وادیوں کی خبریں ہی

ہیں سوغاتیں بھی پیچھے لانے اور پیچھے کی چھوڑی ہوئی منزلوں کے ادھ کچرے پھل اگلی منزلوں تک پہنچانے اور پک جانے پر کھانے ہی میں دوامی آنند ہے۔

حق خلق کے پردے میں پوشیدہ ہو اور انسان کی حق نظر صرف خلق کو دیکھے حق کو نہ دیکھے ،ر حق کو خلق کا غیر سمجھے۔ اس کو صوفیوں کی اصطلاح میں فرق کہتے ہیں۔ اور اس کے مقابلے میں ع آتا ہے۔ یعنی سالک۔ راستہ چلنے والا حق کا مشاہدہ کرے اور خلق اس کی نظر سے غائب وجائے۔ اس طرح حق خلق کا حجاب ہوجاتا ہے۔ یہ مرتبہ فنا کا ہے۔ اس کو فنا فی اللہ بھی کہتے ہیں اور خلق کو حق کے ساتھ اس طرح دیکھنا کہ حق کا مشاہدہ تمام موجودات میں ہو اور یہ دیکھا جائے کہ حق ہر جگہ ایک علیٰحدہ صفت اور ایک الگ شان کے ساتھ ظاہر ہوا ہے تو یہ جمع الجمع ہے اور یہ مقام بقا باللہ کا ہے۔ اس سے اونچا اور کوئی مقام نہیں۔ کیوں کہ اس میں جو شے جیسی ہے ویسی ہی نظر آتی ہے۔ سالک وحدت کو کثرت میں اور کثرت کو وحدت میں دیکھتا ہے۔ س طرح کہ نہ خلق، حق کا حجاب ہوتی ہے اور نہ حق خلق کا حجاب ہوتا ہے۔

حضرت شیخ کلیم اللہ جہان آبادیؒ نے فرمایا ہے کہ کمال یہ ہے آدمی سرحد فنا فی اللہ پر پہنچ کر خدا کی بقا سے باقی ہوجائے۔ پہلی سیر (فنا فی اللہ) کو سیر الی اللہ اور دوسری سیر بقا باللہ) کو سیر فی اللہ کہتے ہیں۔ پہلی سیر کی انتہا ہے۔ دوسری سیر کی کوئی انتہا نہیں!

حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کہتے ہیں کہ " انبیا کو علیٰحدہ کرکے واصلوں یعنی خدا تک پہنچے ہوئے لوگوں کے دو گروہ ہیں۔ ایک مشائخ صوفیا جنھوں نے حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی پوری اتباع اور کامل تقلید سے وصول کا مرتبہ حاصل کیا اور اس کے بعد انھیں مخلوق کی ہدایت پر مامور کیا گیا۔ یہ لوگ کامل اور مکمل کہلاتے ہیں۔ کیونکہ وہ فضل و عنایت ازلی سے عین جمع و توحید کے دریا میں ڈوب جانے کے بعد تفرقے کے ساحل پر پہنچتے ہیں اور فنا کے بعد انھوں نے بقا حاصل کی ہے تاکہ خلق کو نجات کا راستہ بتائیں اور بلند درجات تک پہنچائیں۔ دوسرا گروہ ان واصلین کا ہے جو واصل ہونے کے بعد اس عالم کی طرف لوٹ کر نہیں آئے اور فنا فی اللہ اور بقا باللہ تک نہ پہنچے۔ شاید اسی نظریے کو اچھی طرح نہ سمجھ سکنے کی وجہ سے۔ ہمارے مشہور فلسفی شاعر علامہ اقبال کو ایک صوفی بزرگ کے

قول سے غلط فہمی ہوگئی تھی اور وہ تصوّف کو اپنے تصوّر خودی کے خلاف سمجھ بیٹھے تھے۔ بزرگ نے فرمایا تھا کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معراج ہوئی اور وہ دوبارہ انسانوں کے درمیان زمین پر واپس آ گئے۔ اگر مجھے معراج ہوتی تو میں واپس نہ آتا۔ یہ ایک صوفی کا ذاتی تجربہ اور ذاتی پسند کی بات تھی جس نے راہ سلوک ایک درمیانی مقام اور منزل کے لطف اور آنند کو پسند کیا اور وہیں رہ پڑنے کی سوچی۔ لیکن جنھیں سلوک سے پوری واقفیت ہے۔ وہ جانتے ہیں کہ یہ کیفیت ایک درمیان کی منزل کی کیفیت تھی۔ منزلیں اس سے آگے اور بھی ہیں اور کامل لوگ ان سب کو سر کرنے کے باوجود پھر پلٹتے ہیں۔ انبیار کا درجہ اولیار سے اسی لیے بلند مانا جاتا ہے کہ وہ خدا تک پہنچ کر بھی اس کی مخلوق کی ہدایت اور رہنمائی میں کوشاں رہتے ہیں۔ حضرت خواجہ نظام الدین اولیار کا پہلا خلافت نامہ جو انھوں نے حضرت شمس الدین یحییٰؒ کو دیا تھا اور ہم تک پہنچا ہے اس میں تلقین کی بنیاد پیغمبر اسلام کی اس حدیث کو بنایا گیا ہے:

والذی نفس محمدٍ بیدہ لئن شئتم لاقسمن لکم ان احب عباد اللّٰہ الی اللّٰہ الذین یحبون اللّٰہ الی عباد اللّٰہ ویحبون عباد اللّٰہ الی اللّٰہ۔

(اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی جان ہے اگر تم چاہو تو میں قسم کھا کر کہہ سکتا ہوں کہ بندگانِ خدا میں سب سے زیادہ خدا کے دوست وہ لوگ ہیں جو خدا کو دوست رکھتے ہیں اس کے بندوں کے ذریعے اور جو بندگانِ خدا کو دوست رکھتے ہیں خدا کے واسطے!)

جس چیز کو HINDU MYSTICISM کہا جاتا ہے اس میں کرم مارگ بھی شاید اسی طرح کی ایک بات ہے۔ لیکن ہندوستان میں پائے جانے والے روحانی فلسفوں اور اسلامی تصوف میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ قدیم ہندوستان کے اہل علم وعرفان کی اکثریت عالم کو معدوم یا فریب نظر قرار دیتی رہی ہے۔ مایا کے تصوّر سے سب ہی واقف ہیں۔ یہاں اس کی تفصیل میں جانے کا موقع نہیں ہے۔ لیکن مسلمان صوفیار عالم کو ایک ٹھوس حقیقت جانتے ہیں۔ ان کے نزدیک عالم اور انسان عین حق یا مظہر حق ہے قرآن کا فرمان بھی یہی ہے کہ موجوداتِ خارج اور ظاہر ہیں ہوں یا باطن میں۔ زمانی ہوں یا مکانی

سب کی حقیقت اللہ ہی ہے۔

ھوالاول۔ والآخر۔ والظاھر۔ والباطن۔ لا الہ کا مطلب صوفیاء کے اس گروہ کے نزدیک جس سے میں وابستہ ہوں یہ ہے کہ اللہ کے سوا نہ کوئی معبود ہے نہ مقصود اور نہ موجود!

اللہ نور السموات والارض ہے اور نور کی تفسیر اس طرح کی گئی ہے کہ النور ہو الظہور والظہور ہو الموجود! نور کے معنی ظہور ہیں اور ظہور اور وجود ایک ہے۔ وہی ایک ذات ہر شئے کو محیط ہے۔ ہر روپ اس کا روپ ہے۔ ہر شان اس کی شان ہے۔ جو کچھ دیکھو اس سے دیکھو اس میں دیکھو اور اس کی تلاش خود اس کے کارخانۂ قدرت میں کرو!

مگر اس "لاموجود الا اللہ" کو سمجھنا یا سمجھانا ہنسی کھیل نہیں ہے۔ یہ اس سے کہیں زیادہ مشکل کام ہے جتنا مشکل کام کمپیوٹروں کی مدد سے خلا کے اندھیروں کو علم کے اجالے میں لانا ہے۔ کیونکہ جو کچھ خلا میں ہے وہ ہمارے اس عالم کی چیز ہے۔ ہماری اس دنیا کی طرح ہی کا ہے۔ اس پر لفظ اور نگاہ کی کمند ڈالی جاسکتی ہے۔ لیکن خدا کا عرفان اور گیان اُس ذات کا عرفان اور گیان ہے جس جیسا کچھ ہے ہی نہیں۔ بقول قرآن لیس کمثلہ شئ

اُس جیسی کوئی چیز ہے ہی نہیں۔ اور جب اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے تو پھر ہم اسے کس طرح پہچانیں؛ اس کے رگِ جان سے بھی زیادہ قریب ہونے کی چیز کی تصدیق کی کیا صورت ہو؛ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اپنے تجربے کے ذریعے ہماری رہنمائی فرمائی ہے اور ارشاد کیا ہے کہ میں نے اپنے ارادوں کے ٹوٹنے سے خدا کو پہچانا۔ صوفیوں کے انہی سرگروہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد یہ بھی ہے کہ "اے انسان تو اپنے کو حقیر سمجھتا ہے حالانکہ تجھ میں سب سے بڑا عالم پوشیدہ ہے۔ تو ہی وہ کتاب مبین ہے جس کے حروف سے اسرار ظاہر ہوتے ہیں۔ تو ہی عین وجود ہے۔ اور جو کچھ تجھ میں ہے اس کا حصر نہیں کیا جاسکتا!"

اسلامی تصوف ہو یا اس سے کچھ کچھ ملتے جلتے ہندوستان کے روحانی فلسفے ان سب میں خود اپنی کھوج اور تلاش اور دریافت اور اس ذات پاک کی کھوج اور تلاش اور دریافت کی مہم کے سوا اور کیا ہے جس میں انسان پہلے دن سے لگا ہوا ہے اور شاید آخر

تک نکار ہے۔ اس کھوج کے نتائج مختلف ہیں۔ اگر نتائج مختلف نہ ہوتے تو الگ الگ مسلک اور کام کے طریقے مقرّر کرنے کی ضرورت بھی نہ پڑتی لیکن اتنا ماننا پڑے گا کہ کام ایک ہی ہے اور مقصد بھی دو نہیں ہیں۔ میرے لیے تو بس اتنی سی بات ہی لاموجود الااللہ خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے کے عقیدے کو ماننے کے لیے کافی ہے۔

آخر میں مجھے اعتراف کرنا چاہیے کہ اس مختصر گفتگو میں نہ تصوّف کے بیان کا حق ادا ہوا ہے نہ ہندوستان میں پائے جانے والے روحانی فلسفوں کا۔ بلکہ ہندوستانی فلسفوں کے تو نام تک میں نے نہیں گنائے ہیں کہ ان کی فہرست خاصی بڑی ہے لیکن میرا خیال ہے کہ آج کی طرح کی نشست میں بیس منٹ سے زیادہ وقت نہیں لگنا چاہیے اور وہ لگ چکا۔ یعنی اس ایک ہزار ایک راتوں سے بھی بڑی داستان میں سے ایک رات پلک جھپکنے سے سے پہلے ہی بیت گئی ہے۔ مجھے امید ہے کہ آپ مجھے اجازت دیں گے کہ باقی داستان اگلی راتوں کے لیے چھوڑ دی جائے۔ میں نہ بھی ہوا تو آیندگاں رفتنی یعنی مستقبل کے آنے جانے والے یہ کہانی خدا نے چاہا سُناتے رہیں گے۔

(ایران کلچر ہاؤس دہلی میں پڑھا گیا)

حکیم سیّد محمد کمال الدین حسین ہمدانی

تدوین طبِ اسلامی

اسلام کی بنیادی کتاب قرآن ہے جو ایک بے نظیر کلیہ علوم ہے۔ دنیا میں جس قدر علوم موجود ہیں قرآن ان سب پر حاوی ہے۔ ہر علم سے متعلق واضح آیات قرآن میں موجود ہیں۔ دنیا میں جو علم بھی موجود ہے اگر اس کا مطالعہ قرآن کی روشنی میں کیا جائے تو واضح ہوگا کہ یہ علم کوئی نیا علم نہیں ہے بلکہ قرآن کی آیات ہی کی تفسیر و تشریح ہے۔

قرآن علوم کا ایک ایسا آفتاب ہے کہ جس کی روشنی سے سبھی نے فائدہ اُٹھایا ہے ماضی کے لوگوں نے بھی فائدہ اُٹھایا۔ حال کے لوگ بھی فائدہ اُٹھا رہے ہیں۔ زمانے کی تبدیلیوں کا نہ اس پر کچھ اثر ہوا نہ کچھ اثر ہوگا۔

قرآن ہر علم کے لیے کلید ہے۔ ہر علم کا دروازہ اُس میں کھلا ہوا ہے۔ لیکن فہم و تدبّر کی ضرورت ہے جس کی دعوت قرآن نے واضح طور سے دی ہے۔ علمار نے اکثر علوم کو قرآن کی رد سے واضح کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ قرآن جملہ علوم کے لیے ایک معجز نما کلید کی حیثیت رکھتا ہے۔

ہر علم کا ماہر بشرطیکہ وہ قرآن سے استفادہ کرنے کی اہلیت بھی رکھتا ہو اپنے علم سے متعلق آیات قرآن میں دیکھ کر اس معجز نما حقیقت کا اعتراف کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ

پروفیسر حکیم سیّد محمد کمال الدین حسین ہمدانی، سابق چیرمین شعبۂ کلیات، اجمل خاں طبیہ کالج، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ں کا علم نہ صرف قرآن سے تعلق رکھتا ہے بلکہ اس علم کے دقیق کلیاتی نکتے قرآن میں موجود ہیں روہ نکتے ایسے جامع و مانع ہیں کہ ماہرین علوم بھی اس قدر جامعیت کے ساتھ پیش کرنے میں اجز ہیں۔

دور جدید میں علوم جدیدہ کا شہرہ عام ہے اور ان کی ایجاد کا سہرا سائنسدانوں کے سر باندھا جا رہا ہے لیکن قرآن کے مطالعے کے بعد حیرت ہوتی ہے کہ ان علوم جدیدہ سے تعلق واضح آیات قرآن میں موجود ہیں بلکہ قرآن نے جن حقائق کا انکشاف کیا ہے۔ ہنوز علوم بدیدہ کی رسائی وہاں تک نہیں ہے۔ طبیعیات، حیاتیات اور فلکیات، وغیرہ سائینٹفک علوم کی وشنی میں قرآن مجید کا جائزہ لیا جائے تو واضح ہوگا کہ قرآن بہت آگے ہے اور قرآن کے معجز نما ہونے کی ایک واضح دلیل یہ بھی ہے۔

پیغمبر خاتم حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جملہ علوم قرآن مجید کی صورت میں خزانۂ قدرت سے عطا ہوئے۔ حضرت امام حسن علیہ السّلام فرماتے ہیں کہ خدا نے ایک سو چار کتابیں نازل کیں اور ان سب کے تمام علوم، توراتؔ، زبور اور انجیل میں ودیعت رکھے پھر ان تینوں کتب سماویہ کے علوم قرآن مجید کے سپرد کیے چنانچہ کوئی علم ایسا نہیں ہے جو اس قرآن محکم و فرقان اعظم میں مذکور نہ ہو۔ چنانچہ پروردگار عالم جناب خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو خبر دیتا ہے: ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیئ (نحل-۸۹) یعنی ہم نے تم پر ایسی کتاب نازل کی جس میں ہر شے کا بیان ہے۔ ابن عباسؓ نے اس آیت کی تشریح میں یہ شعر ارشاد فرمایا ہے:

جمیع العلم فی القرآن لٰکن تعاسر عند اقسام الرجال

(ترجمہ، تمام علوم قرآن میں موجود ہیں۔ لیکن بنی نوع انسان کے لیے ان کا سمجھنا مشکل ہے)

حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جملہ علوم اسلامی و سرایر سبحانی کی تعلیم اپنے جانشین امام حضرت علی ابن ابی طالب علیہ السلام کو دی جیسا کہ امیر المؤمنین کا قول ہے کہ علمنی رسول اللّٰہ الف باب فانفتح لی من کل باب الف باب یعنی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے ایک ہزار ابواب علم تعلیم فرمائے اور مجھ پر ہر ایک باب سے ہزار ہزار

ب علم کے اور مفتوح ہوئے۔ (کافی)

نیز حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا انا مدینۃ العلم وعلی بہا وانا دار الحکمۃ وعلی بابہا۔ میں شہر علم ہوں اور علیؑ اس کا دروازہ ہیں اور میں شہر حکمت ں اور علی اس کا دروازہ ہیں۔ پس تمام علوم قرآنیہ کی اشاعت دنیا میں حضرت علی ہی کے ریعے ہوئی۔

قرآن کا مذکورہ دعویٰ کہ اس میں ہر شئے کا بیان ہے حقیقت پر مبنی ہے اس لیے کہ ں علم کا ماہر بشرطیکہ اس کا ایمان قرآن پر ہو۔ قرآن کا مطالعہ کرتا ہے تو اس کو اپنے علم سے متعلق ضح حقائق قرآن مجید میں نظر آتے ہیں۔ پس یہ حقیقت واضح ہے کہ قرآن جملہ علوم ومعارف پر دی ہے اور حقائق ومعارف کے لحاظ سے قرآن ایک بے نظیر تحفۂ ربانی ہے جس کا دعویٰ د قرآن میں کیا گیا ہے کہ ان اجتمعت الانس والجن علیٰ ان یاتو بمثل ھذا القرآن یاتون بمثلہ ولوکان بعضھم لبعض ظھیرا یعنی اگر تمام جن وانس مل کر چاہیں کہ اس کا ثل لاسکیں تو نہ لاسکیں گے اگرچہ ایک دوسرے کی مدد بھی کرے اور قرآن کا دعویٰ سچا بھی بت ہوا کہ آج تک کوئی اس کا مثل نہ لا سکا۔

جس طرح قرآن کا مثل لانا ممکن نہیں اسی طرح قرآن کی شرح لکھنا بھی ممکن نہیں اس لیے کہ قرآن کی شرح وہی شخص بیان کرسکتا ہے کہ جو جملہ علوم ربانی ومعارف حقانی کا ماہر ہو دروہ ہستیاں حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ان کے اہلبیت اطہار وائمہ معصومین تھے کہ جو راسخون فی العلم کے درجے پر فائز تھے اور قرآن کے ظاہر وباطن کے صحیح معنوں میں ارف تھے۔ ان ہستیوں نے اپنے صحابہ کو یہ علوم تعلیم فرمائے اور صحابہ سے یہ علوم علماء وحکماء نے اصل کیے۔ اس طرح ان علوم کی نشر واشاعت ہوتی رہی اور بالآخر عہد حاضر تک یہ علوم پہنچے۔ حقیق وریسرچ کے دروازے ان علوم کے لیے کھلے ہوئے ہیں اور ماہرین تحقیق وریسرچ کے ریعے مسلسل ان علوم کو روشن ومنور کرنے میں مصروف ہیں۔ علماء اور حکماء نے متعدد کتب لوم القرآن سے متعلق تالیف کی ہیں۔ مثلاً القرآن والعلوم العصریہ مولفہ علامہ طنطاوی جوہری، لوم القرآن مولفہ علامہ محمد ہارون زنگی پوری، روح قرآن اور سائنس مولفہ مہر علی قریشی، قرآن

اور علوم جدیدہ مولفہ ڈاکٹر محمد رفیع الدین قرآن اور جغرافیائی مسائل مولفہ جناب سید رضا علی رضوی، راہ خدا شناسی وغیرہ ان کتب میں مختلف علوم سے متعلق آیات قرآنیہ کی روشنی میں مختلف سائنسی علوم سے بحث کی گئی ہے۔

علامہ طنطاوی جوہری نے اپنی تالیف "القرآن والعلوم العصریہ" میں لکھا ہے کہ قرآن حکیم میں سات سو پچاس آیتیں متفرق مسائل سے متعلق بیان کی گئی ہیں۔ اور احکام شرعیہ سے متعلق کل آیات کی تعداد ڈیڑھ سو سے زائد نہیں ہے۔ وہ مسائل جو دور حاضر میں دریافت ہوئے ہیں ان کو قرآن بہت پہلے بیان کرچکا ہے۔ جغرافیہ، نجوم، ریاضی اور سائنس سے متعلق مضامین کے ماہرین ہزاروں کوششوں اور کاوشوں کے بعد جن نتائج پر آج پہنچے ہیں اور جن پر اُن کے ملک و قوم کو فخر ہے۔ اگر یہ قومیں، قرآن کو مسلمانوں کی مذہبی کتاب سمجھ کر نظر انداز نہ کریں بلکہ قرآن کا مطالعہ سائنس کے نقطۂ نگاہ سے کریں تو وہ یہ کہنے کی جرارت نہ کریں کہ فلاں فلاں مسائل ہمارے سائنس دانوں کی تحقیقات اور دریانت سے ہیں جیسا کہ کتاب "قرآن اور علوم جدیدہ" کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ بہت سے نظریات جن کو علوم جدیدہ سے متعلق خیال کیا جاتا ہے درحقیقت جدید نہیں بلکہ قرآن سے مستنبط ہیں۔ بلکہ یہ حقیقت ہے کہ قرآن کو صحیح طور سے سمجھنے کے لیے علوم جدیدہ کی معلومات بہت ضروری ہے۔ ورنہ قرآن کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ نہ ہو سکے گا۔

دیگر سائنٹفک علوم کے علاوہ علم طب بھی ایک اہم سائنٹفک علم ہے جو انسان کی صحت و مرض سے بحث کرتا ہے۔ علامہ محمد ہارون زنگی پوری اعلیٰ اللہ مقامہ نے اپنی تالیف علوم القرآن میں علم طب سے متعلق واضح آیات کا انتخاب فرمایا ہے۔ قرآنی آیات کی تشریح حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اہلبیت اطہار و ائمۂ طاہرین صلوٰۃ اللہ علیہم اجمعین نے بیان فرمائی اور ان کے اقوال و سیر کو کتب احادیث میں علمائے متقدمین نے صحابۂ کرام سے نقل فرمایا ہے لیکن احادیث کو بلحاظ علوم مرتب و مدوّن کرکے اُن کی تشریح و توضیح نہیں کی جاسکی ہے اگر ایسا کیا جاتا تو ان برگزیدہ ہستیوں کے علمی مراتب کی معرفت اہل علم کو صحیح معنوں میں حاصل ہوتی۔ آج جب کہ تحقیق و ریسرچ کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ قرآن و

احادیث پر علوم وار تحقیق ضروری ہے۔ میرا مقالہ چونکہ طب اور قرآن سے متعلق ہے لہٰذا اسی موضوع کی کچھ تشریح بیان کروں گا۔

علم طب، علوم القرآن اور علوم اہلبیت سے ایک اہم علم ہے اور فقہ سے بھی اس کا گہرا تعلق ہے اس لیے کہ فقہی مسائل کے طبی پہلو بھی ہیں جو تشریح طلب ہیں اور اسی بنا پر قدیم اسلامی مدارس کے نصاب تعلیم میں علم طب بھی شامل تھا۔ مگر افسوس کہ دورِ حاضر میں نہ تو دینی اداروں میں علم طب کی تعلیم ہی ضروری قرار دی گئی اور نہ علم طب کو جامع طور سے قرآن اور حدیث کی روشنی میں مدوّن کیا گیا۔ کچھ کتب و رسائل ایسے تصنیف و تالیف کیے گئے کہ جن میں علم طب سے متعلق آیات و احادیث کی تشریح علم طب کی رو سے پیش کی گئی لیکن علم طب کو جامع طور سے طب کے مختلف شعبوں مثلاً کلیات طب، حفظ صحت، معالجات، جراحیات اور علم الادویہ وغیرہ کے مطابق قرآن و حدیث کی روشنی میں مدوّن نہیں کیا جاسکا۔

طب اسلامی سے متعلق جو رسائل و کتب راقم الحروف کی تحقیق میں آئے ہیں حسب ذیل ہیں:

طب قرآنی۔ مولف حبیب اللہ الیاس مدنی قلمی، ادارہ مرکز تحقیقات فارسی، اسلام آباد، پاکستان۔

المنہل الروی فی طبّ النبوی۔ کتب خانہ شبلی نعمانی۔ ندوۃ العلما لکھنؤ میں اس کا نسخہ موجود ہے اسی نام کی کتاب جلال الدین سیوطی نے بھی لکھی ہے۔

ترجمہ طبّ النبی۔ ابوالعباس جعفر بن ابوعلی محمد بن ابوبکر بن محمد مستغفر سمرقندی حنفی۔ ترجمہ فارسی سید حسین بن نصر اللہ عرب باغی ارومیہ

علاج نبوی اور جدید سائنس۔ ڈاکٹر خالد غزنوی

طبّ اسلامی۔ ایڈورڈ براؤن۔ ترجمہ فارسی مسعود رجب نیا بزبان فارسی، مطبوعہ طہران۔

اسلام و طب جدید یا معجزات علمی قرآن۔ ڈاکٹر عبدالعزیز اسمعیل پاشا۔ ترجمہ فارسی سعیدی غلام رضا مطبوعہ تہران۔

طب و بہداشت در اسلام۔ فاضل جواد، تہران۔ از انتشارات کتابفروشی ادیبہ ناصر خسرو

بہداشت اسلام (از نظر علم امروزی) نجفی محمد جواد، تہران

خداشناسی یا رشتہ، حکمت در اسلام۔ ترجمہ جواد تارا، تہران

خدا یا طبیعت۔ دبیری، ڈاکٹر پرویز، تہران

خدا در طبیعت۔ ترجمہ خالق کل شي۔ کامیل فلاماریون (فرانسوی) ترجمہ فارسی خسرو دارستہ، تحشیہ شیخ محمد خالصی زادہ تہران (جلد ۱)

مسطرات در اسلام۔ مہندس مہدی، فرزند حاج عباس قلی، آقا تبریزی

طبُّ الشیعہ۔ مولفہ میر حبیب اللہ خاطب بہ سید بہادر علی خاں۔ استرآبادی۔ مخطوطہ رضا لائبریری رام پور

النزہتہ الزہیہ فی احکام الحمام الشرعیہ والطبیہ۔ زین الدین محمد شافعی

حلیتہ المتقین۔ ملا محمد باقر مجلسی علیہ الرحمہ، اردو ترجمہ مولانا حکیم سید مقبول احمد دہلوی بعنوان تہذیب المومنین، مطبوعہ مطبع انوار المطابع لکھنؤ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء

طبّ ماثورہ۔ مولفہ شاہ عباس حسینی، کتاب ۱۱۷۲ نیشنل میوزیم کراچی، پاکستان

طبِ اہلبیت۔ اس کا مخطوطہ مدرسہ سلیمانیہ کے کتب خانہ واقع گذری، پٹنہ میں موجود ہے۔ اس پر مولانا سید فرمان علی صاحب مترجم قرآن مجید کا حاشیہ درج ہے۔

طبِ معصومین۔ مولانا علامہ رشید ترابی۔ اس میں معالجات سے متعلق احادیث پیش کی گئی ہیں۔

طب مرتضوی۔ مولفہ حافظ عبداللہ ادارۂ مرکز تحقیقات فارسی اسلام آباد، پاکستان۔

توحید الائمہ۔ حدیث مفصل از حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام مولفہ علامہ سید محمد ہارون زنگی پوری طاب ثراہ۔

طب الامام جعفر صادق علیہ السلام۔ محمد خلیلی نجفی

تدبیر الجسد و حفظ الصحت۔ منسوب بہ حضرت امام رضا علیہ السلام (مخطوطہ) کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد دکن۔

طبُّ الرضا (مطب النبی) ترجمہ حسین نصر اللہ بن صادق الموسوی الحسینی عرب باغی۔ مطبوعہ مطبع علمیہ تہران بسعی و اہتمام آقا اسمٰعیل ولد مرحوم مشہدی آقا۔

تحفۂ شاہیہ عباسیہ۔ شرح رسالہ رضویہ ذہبیہ منسوب بہ حضرت امام رضا علیہ السلام، از محمد نصیر بن قاضی کاشف الدین یزدی۔

مذکورہ رسائل وکتب طب اسلامی سے استفادہ کرکے راقم الحروف (پروفیسر حکیم سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی سابق چیرمین شعبۂ کلیات اجمل خاں طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) نے بھی مندرجہ ذیل رسائل تالیف کیے۔

تشریح تحلیلی۔ مطبوعہ ادارۂ ہمدانیہ، گڑھی جلالی ضلع علی گڑھ۔

تشریح جعفری۔ مطبوعہ امامیہ مشن پاکستان، اردو بازار لاہور پاکستان۔ پہلا ایڈیشن غیر مصوّر دوسرا ایڈیشن مصوّر۔

تشریح عرفانی۔ مطبوعہ حی علی الفلاح سوسائٹی (رجسٹرڈ) علی گڑھ

نورنظم انتخاب سراج نظم۔ مصنفہ شیخ امام بخش ناسخ لکھنوی مرتبہ راقم الحروف مطبوعہ ادارۂ ہمدانیہ، گڑھی قصبہ جلالی ضلع علی گڑھ۔

اسلامی اصول صحت۔ مولفہ راقم الحروف۔ ناشر حی علی الفلاح سوسائٹی (رجسٹرڈ) علی گڑھ

علاج الامراض احادیث اسلامی کی روشنی میں۔ ناشر حی علی الفلاح سوسائٹی (رجسٹرڈ) علی گڑھ۔

احادیث کے بحرِ زخّار میں موضوعات طب سے متعلق واضح احادیث موجود ہیں لیکن علم طب اور اس کے موضوعات کے مطابق ان کو منتخب کرکے مدوّن نہیں کیا جا سکا ہے اور نہ تحقیقی انداز پر ان کی تشریح و توضیح جدید علم طب کے اصول کے لحاظ سے ہوئی ہے۔ جدید تحقیقی دور میں علم طب سے متعلق آیاتِ قرآنی واحادیث کی تشریح طب کی رو سے نہایت ضروری ہے۔ چند رسائل وکتب جو اس انداز پر لکھے گئے وہ طبّ اسلامی کو جامعیت کے ساتھ مرتب و مدوّن کرنے کے لیے مشعلِ راہ ضرور ہیں لیکن ان پر اکتفا کرنا مناسب نہیں ہے۔ علمائے دین اور ماہرین فن طب کا فرض ہے کہ وہ قرآن اور احادیث کی جامع کتب سے طبّی احادیث کا انتخاب کریں اور ان کی تشریح طبِ قدیم اور طب جدید کی روشنی میں واضح طور سے کرکے طب اسلامی کو جامع طور پر مرتب کریں۔

طبّی کتب کا مطالعہ کرنے پر حیرت ہوتی ہے کہ حکمائے اسلام نے حکمائے یونان کے طبّی اقوال کو اہمیت دی اور ان کی تشریح و توضیح کرکے اس کو طب یونانی کا لقب دیا اور

اس عنوان کے تحت کتب کے انبار لگا دیے۔ لیکن حکمائے اسلام یعنی حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے اہلبیت طاہرین اور ائمہ معصومین کی احادیث پر توجہ نہ فرمائی اور نہ ان کو اہمیت دی۔ حالانکہ اُن کا فرض اولین تھا کہ وہ آیات قرآن و احادیث کی تشریح و توضیح فرماتے اور آیات و احادیث کے ضمن میں تشریحی طور پر اقوال حکماء مرتب کر کے طبِ اسلامی کی تشکیل فرماتے۔ لیکن یہ کارنامہ غالباً اس بناء پر انجام نہ پاسکا کہ ان کے سامنے ایسی کتابیں مرتب شدہ موجود نہ تھیں جن میں طب کے مختلف موضوعات سے متعلق آیات قرآنی اور احادیث منتخب شدہ یکجا کتابی صورتوں میں موجود ہوتیں۔

راقم الحروف کی نظر میں مندرجہ ذیل کتب ایسی ہیں کہ جن کے مولفین نے طب اسلامی کو آیات و احادیث کی روشنی میں جامع طور سے پیش کیا ہے لیکن یہ کتب بھی فقہی مسائل کی طبی تشریح سے محروم ہیں۔

۱۔ المنہل الرّوی فی طب النبوی۔ اس کتاب کا مخطوطہ کتب خانہ شبلی نعمانی دارالعلوم ندوۃ العلماء میں موجود ہے۔ رئیس نعمانی صاحب ارقام فرماتے ہیں کہ مولف کا نام زیرِ نظر نسخے یا کسی اور مصدر سے معلوم نہ ہوسکا اور یہ جلال الدین سیوطی کی اسی نام کی کتاب سے یقینی طور پر الگ ہے جس کا ذکر کشف الظنون جلد ۲، اور ہدایۃ العارفین جلد ۱ میں آیا ہے۔ سیوطی کی کتاب کی ابتدا جو عبارت کشف الظنون میں نقل ہوئی ہے وہ اس کتاب کی عبارت سے نہیں ملتی۔ علاوہ بریں اس کتاب کے مؤلف نے اس موضوع پر دوسرے مولفین کا ذکر کرتے ہوئے سیوطی کا ذکر "شیخنا" کے لفظ کے ساتھ کیا ہے۔ درمیانی کتاب میں قال ابن القیم اور قال الذہبی کی طرح قال السیوطی کئی جگہ لکھا ہے۔ مؤلف نے دیباچے میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ وہ خود بھی اسی موضوع پر ایک دوسری مفصل کتاب تالیف کر چکا ہے۔

اس کتاب کا موضوع طبّی احادیث ہیں لیکن یہ کتاب اس موضوع پر تالیف کی جانے والی دیگر کتابوں سے ممتاز ہے۔ اس کے موضوعات کلیات طب، علم الادویہ والاغذیہ اور معالجات و علم السموم سے متعلق ہیں اور اس طرح یہ کتاب طب اسلامی کی ایک مختصر اور جامع کتاب ہے۔ موضوعات کی ترتیب وار فہرست حسب ذیل ہے:

البحث علی تعلیم الطب، ذکر ابتدار طب، ذکر الارکان الاربعہ والاخلاط والمزاج، ذکر الاعضار، ذکر تکوین الاعضار من المنی، ذکر العظام المفاصل، ذکر العصب والعضل، ذکر العروق، ذکر الاعضار الرئیسہ والخادمہ، ذکر الحواس وغیرہ، تدابیر المسکن والھوار، تدبیر الماکول والمشروب تدبیر الحرکتہ واسکون البدنین، تدبیر الحرکت واسکون النفسانین، تدبیر الاحتباس والاستفراغ، القول فی الحمام، القول فی الجماع، القول فی العلاج تناول المریض ماتحمیٰ عنہ، ذکر الحجامتہ و القصد والاسہال والقی، ذکر الادویہ والاغذیہ وھو مرتب علیٰ حروف الھجا۔ القول فی علاج الاعضا المختصر الصداع، الفالج، النزلہ والزکام، وجع الاسنان، وجع الصدر، ذات الجنب، الاستسقار، وجع البطن، الاسہال، دور البطن، عرق النسار، عرق الکلیہ، الباسور، الباہ فی ذکر مایختص منہا الحمیٰ، السّل، الجرح والحکہ ونحوذالک، القروح والبثور والجذام، التشبیہ فی ذکر الجدری، ذکر ماقیل فی العین، الزینتہ، قطع الرائحۃ الکریہہ ونحوذالک، السموم وعلاجہا، لوع الھوام وعلاجہا وطردھا، عقتہ الکلب، الغیل، الطاعون والوبار، ذکر الطبیب فضل المریض وعبادتہ، ہل التداوی افضل ام ترکہ فی لنہاعن اللہ اولیٰ بالتجاسات فی الطام المزورۃ فی الحمیہ

مذکورہ جملہ موضوعات کے لیے مؤلف نے احادیث فراہم کی ہیں اور ان کے مطالب واضح طور سے لکھے ہیں۔ مؤلف کی تلاش اور اصول طب کے لحاظ سے ان کی ترتیب و تدوین قابل تحسین وآفرین ہے۔

۲۔ حقائق الطب۔

۳۔ دقائق العلاج۔

مذکورہ بالاکتب کے مؤلف مولانا الحاج محمد کریم خان کرمانی اعلیٰ اللہ مقامہ ہیں۔ مؤلف نے مذکورہ دونوں کتب میں علم طب کے جملہ موضوعات سے متعلق آیات قرآنی واحادیث حسب محل پیش کی ہیں اور اس اعتبار سے ان کتب کو بھی اسلامی طب کی کتب میں بجا طور سے شامل کیا جاسکتا ہے۔ یہ کتابیں عربی زبان میں ہیں۔ ان دونوں کتابوں کا اُردو ترجمہ اگر کر دیا جائے تو اُردوداں اطبار اور طلبار کے لیے خصوصاً اُن طلبار کے لیے جو اسلامیات سے دلچسپی رکھتے ہیں مفید ہوگا۔

دقائق العلاج مطبع سید محمد رشید بمبئی سے ۱۵ محرم ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء میں شائع ہو چکی ہے اور اس کا ایک نسخہ کتب خانہ اجمل خاں طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں موجود ہے اور اُس کا ترجمہ پروفیسر حکیم سید علی حیدر جعفری صاحب نے کیا ہے جس کا حصہ اول ۱۹۹۲ء میں اترپردیش اُردو اکیڈمی لکھنؤ کی معاونت سے شائع ہو چکا ہے۔

مذکورہ کتب و رسائل کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ بعض اطبار نے طب اسلامی کو صحیح طور سے مرتب و مدوّن کرنے کی کوشش کی مگر ابھی تشنگی باقی ہے۔ اسلامی طب کی بنیاد آیات قرآنی و احادیث اور خطبات حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم و اہلبیت اطہار و ائمہ طاہرین پر ہونا چاہیے اس لیے کہ آیات قرآنی و احادیث کا مرتبہ قول حکمار و اطبار سے افضل ہے۔ لیکن یہ کام اسی وقت صحیح طور سے انجام دیا جا سکتا کہ جب احادیث کے بحر زخار سے طبّی احادیث کو موضوعات علم طب کے لحاظ سے یکجا مرتب کر دیا جائے جس طرح کہ علامہ سیّد محمد ہارون زنگی پوری طاب ثراہ نے علوم القرآن میں طبّی آیات قرآنی کو منتخب فرما کے یکجا مرتب فرمایا ہے۔ مزید برآں فقہی مسائل سے اُن مسائل کو منتخب کیا جائے کہ جو علم طب سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کو بھی موضوعات علم طب کے لحاظ سے یکجا مرتب کیا جائے۔

طب اسلامی کی تدوین کے سلسلے میں حضرت رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اہلبیت اطہار و ائمہ طاہرین علیہم الصلوٰۃ والسلام کے سیر سے استفادہ بھی ضروری ہے اس لیے کہ ان حضرات کی مقدس زندگیاں حکمت الٰہی کے عین مطابق تھیں۔

آیات قرآنی اور احادیث و خطبات اور سیرت پاک کی روشنی میں جو طبی ذخیرہ مجتمع ہو اس کی تشریح ہو اس کی تشریح و توضیح طب قدیم و جدید کی رو سے کی جائے اس طرح جو کتابیں تالیف کی جائیں گی وہ طب اسلامی کی صحیح معنوں میں مصداق ہوں گی۔

ایک جرمن ڈاکٹر اے۔ ای۔ وینسنک، استاد عربی لیڈن یونیورسٹی نے مختلف علوم قرآنی سے متعلق الفاظ حدیث نبوی کی ایک جامع فہرست مرتب کی ہے۔ عربی میں اس کتاب کا نام المعجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی ہے اور انگریزی میں اس کا نام کنکورڈینس

ڈی۔ لا۔ ٹریڈیشن مسلمانے ہے۔ بکتبہ ای۔ جے۔ بریل نے شہر لیڈن سے اس کو ۱۹۳۶ء میں شائع کیا ہے۔ کتب خانہ شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں اس کتاب جامع کی سات جلدیں موجود ہیں۔ یہ کتاب طبی احادیث کے حصول کے لیے ایک نہایت بہتر معاون ہے۔ اس کی روشنی میں دیگر علوم قرآنی کی شکل علم طب سے متعلق احادیث جمع کی جا سکتی ہیں اور پھر ان کو طبی اصول تدوین کے مطابق مُدوّن کر کے طب اسلامی پر ایک جامع کتاب تالیف کی جا سکتی ہے۔

السّعی منّی والاتمام من اللہ

سیّد محمد عزیز الدین حسین

اورنگ زیب کی تخت نشینی میں عُلما، و مشائخ کے کردار کی حقیقت

ایک دلی خواہش تھی کہ پاکستانی مورخ و دانش ور پروفیسر محمد اسلم صاحب، پنجابی یونیورسٹی، لاہور سے براہ راست علمی معاملات پر گفتگو کرتا۔ وہ ۱۹۸۲ء میں جامعہ تشریف لائے اور پروفیسر ضیاءالحسن فاروقی صاحب کی صدارت میں شعبۂ اسلامک، عرب اور ایرانین اسٹڈیز میں ایک لیکچر بھی دیا۔ ان کو جلدی جانا تھا لہٰذا گفتگو کا موقع نہ مل سکا۔ لیکن ابھی کچھ عرصہ قبل ہمارے لائبریرین جناب شہاب الدین انصاری صاحب نے ان کی کتاب "تاریخی مقالات" جو لاہور سے شائع ہوئی تھی منگادی جس کے لیے میں ان کا شکرگزار ہوں۔ اس طرح پروفیسر محمد اسلم کے بعض اہم مقالات پڑھنے کا موقع ملا۔ البتہ ان کے ایک مقالے " اورنگ زیب کی تخت نشینی میں علما، و مشائخ کا کردار" پڑھنے کے بعد کچھ سوالات ذہن میں پیدا ہوئے۔ انھیں سوالات کو میں اس مضمون کی شکل میں پیش کر رہا ہوں۔ راقم السطور نے اس عنوان میں ہلکی سی تبدیلی کردی ہے جس سے اپنے مطمح نظر کی وضاحت ہوسکے۔ اس مضمون کو پڑھنے اور اس کے متعلق ان سوالات سے جو مضمون مکمل ہوا اس سے میری دیرینہ خواہش پوری ہوگئی کہ کاش مجھے ان سے

ڈاکٹر سید محمد عزیز الدین حسین ریڈر، شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

تاریخ سے متعلق موضوعات پر بات کرنے کا موقع ملتا۔ ظاہر ہے کہ محمد اسلم برصغیر کے ایک ممتاز دانشور اور مورخ ہیں اور اس حیثیت سے زیر بحث مسئلے پر انھوں نے اپنے مقالے میں تاریخی حقائق کی روشنی میں جو توضیحات پیش کی ہیں اُن کی اپنی اہمیت ہے۔ تاہم اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان توضیحات میں بحث کی بڑی گنجائشیں موجود ہیں۔ عہدِ اورنگ زیب پر جن مورخین نے کام کیا ان میں جادو ناتھ سرکار[۱]، سری رام شرما[۲]، لین پول[۳]، شبلی نعمانی[۴]، ظہیر الدین فاروقی[۵]، آر۔ پی۔ ترپاٹھی[۶]، ستیش چندرا[۷]، اطہر علی[۸]، سید اطہر عباس رضوی[۹] اور پاکستانی مورخین میں شیخ محمد اکرام[۱۰]، افتخار احمد غوری[۱۱]، اشتیاق حسین قریشی[۱۲] اور خود محمد اسلم[۱۳] کے نام بہت نمایاں ہیں۔ اس کے علاوہ کچھ اور کتابیں بھی ابھی حال ہی میں آئی ہیں۔ جن مصنفین میں ڈگلس[۱۴]، آندرے ونک[۱۵]، بلیک[۱۶]، رچرڈ ڈس[۱۷] اور نیرو مشرا[۱۸] کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ یہ مورخین مختلف نظریاتی گروہوں میں تقسیم ہیں جن میں ایک گروہ اورنگ زیب کی سخت تنقید کرتا ہے اور دوسرا گروہ اورنگ زیب کا مداح ہے۔ پہلے گروپ میں سرکار، شرما اور لین پول شامل ہیں اور دوسرے گروپ میں شبلی اور فاروقی شامل ہیں۔ ایک نیا اسکول ابھرا اور وہ ہے الہ آباد کے مورخین کا گروپ۔ جن میں آر۔ پی۔ ترپاٹھی کا نام سرفہرست ہے جنھوں نے اورنگ زیب کی صحیح تصویر پیش کرنے کی کوشش کی۔ دوسرا گروپ دوسرے مورخین کا ہے کہ جو الہ آباد مورخین سے کافی متاثر نظر آتا ہے۔ ان میں ستیش چندرا، اطہر عباس رضوی اور اطہر علی وغیرہ اور تیسرا گروپ پاکستانی مورخین کا ہے جو نہ صرف اورنگ زیب کا مداح ہے بلکہ اورنگ زیب کو قیام پاکستان تک سے جوڑ دیتا ہے۔

محمد اسلم اپنے مضمون کے ابتدائی پیراگراف میں لکھتے ہیں "تخت نشینی کے لیے جنگ اورنگ زیب اور داراشکوہ کے درمیان نہ تھی بلکہ اصل معرکہ راسخ العقیدہ اور آزاد خیال مسلمانوں، شریعت اور آزاد تصوف، وحدت الوجود اور وحدت الشہود، پابند شریعت نقشبندیوں اور حضرت مجدد الف ثانی اور ہردے رام کے نظریات کے درمیان تھا۔ اگر اورنگ زیب اوّل الذکر گروہوں کا نمائندہ تھا تو داراشکوہ موخر الذکر گروہوں

کا علمبردار تھا۔" دوسرے زیرِ بحث مقالے کا عنوان "اورنگ زیب کی تخت نشینی میں علماء ومشائخ کا کردار" بہت اہمیت کا حامل ہے کیوں کہ اسی مسئلے پر محمد اسلم نے بحث کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اورنگ زیب کی تخت نشینی میں علماء اور مشائخ نے نمایاں کردار ادا کیا۔ یہاں دو سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ تخت جس کا تعلق بادشاہت سے تھا اس کا اسلام کے سیاسی نظام میں کیا مقام ہے جسے حاصل کرنے میں بقول محمد اسلم علماء ومشائخ نے مدد کی؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا علماء اور مشائخ کا کردار تخت نشینی کی اس جنگ میں کسی اہمیت کا حامل بھی تھا یا نہیں؟

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وفات کے بعد ۶۳۲ء میں خلافتِ راشدہ وجود میں آئی جس کا اختتام ۶۶۱ء میں ہوا۔ خلافتِ راشدہ جن خصوصیات کی حامل تھی وہ ہیں انتخابی خلافت، شوروی حکومت، بیت المال کے امانت ہونے کا تصوّر، آزاد عدلیہ، قانون کی بالاتری، اظہارِ رائے کی آزادی، عصبیتوں سے پاک حکومت۔ خلافت راشدہ کے خاتمے کے بعد امیر معاویہ نے اس ادارے کو، جس کی آبیاری قرآن وسنّت کی روشنی میں خلفائے راشدین نے کی تھی، ملوکیت میں تبدیل کر دیا جو آج تک بعض مسلم ممالک میں قائم ہے۔ اس ملوکیت کے قائم ہونے کے بعد جو تبدیلیاں رونما ہوئیں وہ یہ تھیں موروثی بادشاہت، بیت المال کی حیثیت میں تبدیلی، اظہارِ رائے کی آزادی کا خاتمہ، عدلیہ کی آزادی کا خاتمہ، شوروی حکومت کا فقدان، نسلی اور قومی عصبیتوں کا ظہور، قانون کی بالاتری کا خاتمہ وغیرہ وغیرہ۔ ان تبدیلیوں پر اجماعِ اُمّت نہیں تھا اور مسلمانوں نے صدائے احتجاج بھی بلند کی۔ اسی طرح کے احتجاج کے نتیجے میں واقعۂ کربلا، مدینہ منوّرہ اور مسجدِ نبوی کی بے حُرمتی اور خانۂ کعبہ کی بے حُرمتی جیسے واقعات سامنے آئے اور اسی تبدیلی کی وجہ سے پیدا شدہ مادیت کے خلاف تصوّف نے تحریک کی شکل اختیار کی۔ مسلمان جانتے تھے کہ یہ سیاسی تبدیلی صرف سیاست تک محدود نہیں رہے گی بلکہ اس کا اثر مسلمانوں کے مذہبی

عقائد، اور ان کی سماجی اور ثقافتی زندگی پر بھی پڑے گا۔ لہٰذا انھوں نے ایک اہم اصول بنایا کہ وہ حکومت سے علیحدہ رہیں گے۔ نہ ان کی نوکری کریں گے اور نہ ہی ان کی کسی قسم کی امداد کو قبول کریں گے کیوں کہ یہ نظام حکومت جس کا نام ملوکیت یا بادشاہت ہے وہ قطعی طور پر غیر اسلامی ہے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی کتاب "خلافت و ملوکیت" اور دوسرے مضامین میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "اس تغیر نے مسلمانوں کی ریاست کو اسلام کے اصول حکمرانی سے کس قدر ہٹا دیا اور اس کے کیا اثرات مسلمانوں کی اجتماعی زندگی پر مترتب ہوئے"[۲۱] اس کے بعد مولانا مودودی لکھتے ہیں کہ "... خلافت کی جگہ جب ملوکیت آئی تو نہ وہ اس جامع قیادت کی اہل تھی نہ مسلمان ایک دن کے لیے بھی اس کو یہ حیثیت دینے کے لیے تیار ہوئے۔ بادشاہوں کے جو کارنامے ہم اس سے پہلے بیان کر آئے ہیں ان کے بعد ظاہر ہے کہ ان کا کوئی اخلاقی وقار قوم میں قائم نہ رہ سکتا تھا۔ وہ گردنیں زبردستی جھکا سکتے تھے اور وہ انھوں نے جھکالیں"[۲۲] اس دور میں بھی اور اس کے بعد کے ادوار میں بھی اور آج تک علما کا ایک بڑا طبقہ اس موروثی بادشاہت کو جو غیر اسلامی ادارہ ہے اسلامی ثابت کرتا رہا اور کر رہا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صرف بادشاہت کی موروثی نہ رہی بلکہ مساجد کے امام، قاضی اور مفتی کے عہدے بھی جن کے لیے اسلام نے علم اور تقویٰ کو بنیاد بنایا تھا۔ موروثی عہدوں میں تبدیل ہو گئے اور آج تک بعض جگہوں پر موروثی چلے آتے ہیں، زیادہ تر شاہی مساجد کی امامت آج بھی موروثی ہے۔ حد تو یہ ہے کہ آج جن کا کوئی تعلق عہدۂ قضا سے نہیں لیکن کیونکہ ان کے آبا و اجداد قاضی ہے لہٰذا وہ ابھی بھی اپنے نام سے پہلے "قاضی" لکھتے ہیں چاہے وہ کسی بھی پیشے سے متعلق ہوں۔ نتیجے کے طور پر پرانے شہروں اور قصبات میں پورے محلے انھیں حضرات سے آباد ہو گئے اور ان کے نام بھی انھیں ناموں سے مشہور ہیں۔ مثلاً علی گڑھ میں محلہ قاضی پاڑہ، امروہہ میں محلّہ قاضی زادہ اور لکھنؤ میں مفتی گنج وغیرہ وغیرہ۔ صوفیا بھی اس بدلے ہوئے نظام سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ خلافت اور سجادہ نشینی بھی

ذرو تی ہو گئیں۔

اس دور کے وہ علما جنھوں نے سیاسی فکر پر کام کیا۔ اُن میں سے بیشتر نے اپنے عہد کے سیاسی حالات کا کافی اثر قبول کیا۔ ان علما میں الموردی، غزالی، ابن تیمیہ، نظام الملک طوسی، الباقلانی، فارابی، فخرالدین رازی کو امتیازی حیثیت حاصل ہے۔ بغیر کسی تامل کے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان مفکرین نے بادشاہت کے ادارے کو تسلیم کر کے ایک قانونی حیثیت موردی نے احکام السلطانیہ میں اس طرح احادیث کو بطور سند پیش کر کے مسلم عوام کو جابر حکومت کی اطاعت کے لیے آمادہ کرنے کی کوشش کی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میرے بعد تم پر حاکم متعین ہوں گے۔ نیک اپنی نیکی کے ساتھ اور بد اپنی بدی کے ساتھ۔ مگر تم لوگ ان کے ہر اس حکم کی جو حق کے موافق ہو تعمیل کرو۔ اگر وہ حکومت میں بھلائی کریں گے تو اس کا فائدہ تمھیں اور انھیں دونوں کو ہوگا۔ اگر برائی کریں گے تو فائدہ تمھیں ہوگا اور اس کا وبال ان کے ذمے ہوگا۔"[۲۳] اس طرح حدیث کو اس کے سیاق سے علیحدہ کر کے مسلم عوام کو جابر حکمرانوں کی اطاعت کے لیے آمادہ کیا گیا۔ بعض مفکرین نے تو ظالم حکمراں کی اطاعت کو بھی ضروری قرار دے دیا اور بغاوت کے حق کو ختم کر دیا۔ خود علما نے بادشاہِ وقت کی اطاعت کو ضروری قرار دیا جس کا نتیجہ کبھی کبھی انھیں بھی بھگتنا پڑا۔ جب بغداد کے خلیفہ کی طاقت کم ہو گئی تو وہاں کے حکام نے اپنی حکومتیں قائم کر لیں۔ اس تبدیلی کو قانونی شکل بھی موردی نے ہی دی تھی۔ امارت کی تین قسمیں بتائیں، (۱) امارت خاصہ (۲) امارت عامہ اور (۳) امارت استیلا جس کے تحت بغاوت کو تسلیم کر لیا اور اس طرح قائم ہونے والی حکومتوں کو قانوناً منظور کر لیا۔[۲۴]

بقول خلیق احمد نظامی "سلطنت کے وجود میں آنے کے بعد بہت سے مسائل پیدا ہوئے، علمائے اسلام نے ان مسائل پر اجتہادی انداز میں غور و فکر کرنے کے بجائے قانون کو اس طرح توڑ مروڑ کر پیش کیا کہ پیدا شدہ حالات کے لیے جواز نکل آئے۔ اسلامی نظام میں سلطنت کی کوئی جگہ نہ تھی اس کو جائز ثابت کرنے کے لیے موضوع

احادیث کا سہارا لیا گیا۔"[۲۵]

عہدِ وسطیٰ میں ایسے دَور بھی آئے جب علماء کی توقعات سلاطین اور اس وقت کے سیاسی نظام دونوں سے مختلف ہوگئیں۔ اس بدلتے ہوئے ذہن کی مظہر کیکاؤس کی قابوس نامہ اور ابن تقطقی کی الفخری ہیں۔ کیکاؤس نے عزم، جرات، سچائی اور راست بازی پر زور دیا ہے لیکن ان ہدایات میں مذہبی قدریں بالکل شامل نہیں ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کیکاؤس کی توقع ایک منصف حکمراں کی ہے۔ ابن تقطقی کی بھی توقعات انصاف و داد رسی وغیرہ سے وابستہ ہیں۔ بقول مصنف جب ہلاکو نے ۱۲۵۸ء میں بغداد کو فتح کرلیا تو علماء اسلام سے اس مسئلے پر فتویٰ طلب کیا کہ ایک عادل کافر فرماں روا بہتر ہے یا ایک ظالم مسلمان بادشاہ! مولانا رضی الدین بن طاؤس نے جو طبقہ علماء میں خاص مقام رکھتے تھے اس پر جواب لکھ دیا کہ کافر عادل بادشاہ مسلم ظالم بادشاہ سے بہتر ہے اور اس پر سب علماء نے دستخط کردیے۔ عین ممکن ہے اسی وجہ سے ابن تقطقی نے مذہب کو سیاست سے علیٰحدہ کردیا۔[۲۶]

اس دَور میں لکھی گئی کتابوں کے موضوعات پر ہم اگر ایک نظر ڈالیں تو وہ بھی اہمیت کی حامل ہیں۔ جیسے احکام السلطانیہ، نصیحۃ الملوک، ذخیرۃ الملوک اور فتاویٰ جہاں داری وغیرہ۔ اب اسلام پر مرکزیت کے بجائے زور ملوکیت اور جہانداری پر ہے۔ فخر مدبّر نے یہ حدیث نقل کی: لولا السلطان لاکل الناس بعضھم بعضاً (اگر سلطان نہ ہو تو لوگ ایک دوسرے کو نگل جائیں۔[۲۷]) فخر مدبر، منہاج السراج باغیوں کے متعلق عاصی شدند کا جملہ استعمال کر رہے ہیں۔[۲۸] صدر الدین حسن نظامی، فخرِ مدبر منہاج السراج، امیر خسرو، حسن سجزی وغیرہ نے اپنے عہد کے سلاطین کو "ظل اللہ فی العالمین"، "ظل یزدانی"، "سایۂ یزداں پاک" کے القاب سے نوازا ہے۔ محمد بن تغلق کے خلاف جب بغاوتیں ہونے لگیں تو اس نے لوگوں کے مذہبی احساسات کو ابھارنے کی خاطر ایک اپیل سکوں پر جاری کی: من اطاع السلطان فقد اطاع الرحمن اور لا لو لا السلطان کل الناس بعضھم بعضاً کھدوایا اور بغاوت کو عصیاں اور

معصیت بنا کر پیش کیا۔ فیروز شاہ تغلق نے اپنے فرامین میں یہ لکھوانا شروع کیا: "در قول امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ آمدہ است۔ ما یزع السلطان اکثر ما یزع القرآن یعنی منع سلطان بیشتر از منع قرآن است"[۲۹] سید جلال الدین بخاری مخدوم جہانیاں فرمایا کرتے تھے "بادشاہان روی زمین برگزیدگان عز و اجل اند۔ ہیچ سبیلی اہانت و ترک فرمان ایشان در مشروعات درست وجائز نیست۔ پس مخالفت در امر ایشاں سراً و علانیہ جائز نیست۔ موجب فردا قیامت ازیں جہت ترا از عذاب سخت بکند"[۳۰] خواجہ محمد معصوم فرماتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ نے سلاطین کا عالم میں وہ درجہ رکھا ہے جو روح کا جسد میں ہے کہ صلاح روح صلاح جسد ہے۔" ضیاء برنی اپنی کتاب فتاویٰ جہاں داری میں رقمطراز ہیں کہ "خلفائے راشدین کے بعد عالم اسلام کے خلفاء و سلاطین کو دو متضاد صورتوں کا سامنا کرنا پڑا اور دونوں ہی دین و دولت دونوں کے لیے ضروری تھیں۔ اگر وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت اور ان کے طریقۂ حیات کی پیروی کرتے ہیں تو ان کے لیے بادشاہت اور حکومت دونوں ناممکن ہوں گی۔ اس کے برخلاف اگر وہ اپنے اُٹھنے بیٹھنے، کھانے، پہننے اور اپنی زندگی کے عام طور طریق میں ایرانی شہنشاہوں کی پالیسی پر چلتے ہیں جو سرکشوں کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتی ہے، باغیوں کو کچل دیتی ہے اور احکامِ سلطنت کے نفاذ کے لیے ضروری ہے تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں سے، جو ایمان کا سنگِ بنیاد اور اساس ہیں، انحراف کرنا ضروری ہوگا۔" سلاطین اور ان کے مصاحبین کے اطوار پر ایک نظر غائر ڈالنے کے بعد اس میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ نبوت دین کا کامل نمونہ ہے اور بادشاہت دنیوی اقبال کا انتہائی درجہ ہے یہ دونوں انتہائیں ایک دوسرے کی ضد اور نقیض ہیں اور اُن کا یکجا ہونا ممکنات کی حدود سے باہر ہے[۳۱]۔" مذکورہ بالا مثالوں سے ظاہر ہوجاتا ہے کہ ضیا برنی، علماء اور سلاطین نے کس طرح غیر اسلامی حکومت کو اسلامی حکومت ثابت کرنے کی کوشش کی۔ برنی صرف اسی حد تک ہی خاموش نہیں ہوجاتے بلکہ اس کے آگے لکھتے ہیں: "لہٰذا عالم اسلام کے حکمرانوں کے لیے ایرانی شہنشاہوں کے طرزِ عمل پر

چلنا ضروری ہوگیا تاکہ قرآن کی عظمت، اسلام کی برتری، صداقت کی قوت، دین کے مخالفین اور حریفوں کی بیخ کنی، دین کے احکام کے نفاذ اور اپنے اقتدار کے قیام کو یقینی کردیا جائے۔ انھوں نے اپنی طاقت قائم کرنے کے لیے خدا کے منکروں (ایرانی شہنشاہوں) کے طریقۂ عمل کو اختیار کیا ہے تاکہ دین کی ترقی و تحفظ اور کلام الٰہی کی بلندی کے لیے مستقل جہاد کے ذریعے بت پرستی اور شرک کو ختم کرکے دشمنانِ دین کو مار کر اور قتل کرکے اسلام کا اقبال بلند کرنے کے لیے وہ اپنے اقتدار اور طاقت کا استعمال کریں۔ تاہم اسلام ایرانی شہنشاہوں سے سرزد ہوئی بے انصافیوں کو قطعاً ممنوع اور ناجائز قرار دیتا ہے۔ لیکن جس طرح سڑا ہوا گوشت کھانا ممنوع ہونے کے باوجود سخت ضرورت کے وقت مباح ہے۔ اسی طرح ایران کے غیر اہل کتاب شہنشاہوں کی رسوم و روایات جیسے تخت و تاج، رُتبے کی یگانگت، فخر و تکبر، کم آمیزی، دربار سلطانی میں اُٹھنے بیٹھنے کے آداب، اونچے عالی شان محل، آداب دربار، لوگوں سے سُلطان کو سجدہ کرنے کے لیے کہنا، خزانے بھرنا، ملک و مال کا غلط استعمال، سونے کے زیورات اور جواہرات اور ریشمی کپڑے زیب تن کرنا، مصلحت ریاست کی بنیاد پر لوگوں کو سزائے موت دینا، ممالک کو میراث کے کسی دعویٰ کے بغیر قبضے میں کرنا ان سب باتوں کو مباح تعبیر کرنا چاہیے۔ ایرانی شہنشاہوں کی روایات کی تقلید کے بغیر بادشاہت ممکن نہیں ہے اور تمام عالم دین اس سے واقف ہیں کہ یہ روایات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتوں اور ان کے اسوہ کے منافی ہیں[۳۲]۔" یہ ہے چودھویں صدی عیسوی کے ایک ممتاز عالم کی سیاسی فکر کا نمونہ جس سے واضح ہوتا ہے کہ دہلی سلطنت کے عروج کے دور میں کس طرح علما، سلطنت و بادشاہت کے قیام کے لیے قانونی جواز پیش کرنے اور اس کی وکالت کرنے میں پوری طرح کوشاں و سرگرداں تھے۔

چودھویں صدی عیسوی کے ایک اور عالم اور صوفی میر سید علی ہمدانی[۳۳] جو کہ کشمیر میں شاہ ہمدان کے نام سے مشہور ہیں انھوں نے بھی ایک کتاب لکھی ذخیرۃ الملوک[۳۴]۔ حالانکہ اس کتاب کا نام بھی ذخیرۃ الملوک ہے لیکن ہمدانی کا مبنی رو علما، مفکرین اور برنی سب سے

اس مسئلے پر کافی اختلاف ہے۔ انھوں نے ریاست کو دو حصّوں میں تقسیم کیا ہے۔ سلطنت صوری و سلطنت معنوی۔ ہمدانی نے خلافت سلطنت اور بادشاہت تینوں کو مان لیا ہے ان کو ان حکمرانوں کے القاب سے بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک اہم بات یہ ہے کہ بادشاہ لوگوں کے ساتھ کیسا سلوک کرتا ہے اور اس میں وہ کس حد تک اسلامی قدروں کا پابند ہے۔ جو حکمراں ان بنیادی اصولوں کا خیال نہیں رکھتا۔ ان کے مطابق وہ شیطان ہے۔ اچھا حکمراں وہ ہے کہ جس میں انبیا، و اولیا، کی صفات ہوں[۳۵]۔ ہمدانی نے دوسرے علما، و مفکّرین کی طرح سلطان یا بادشاہ کو آزاد نہیں چھوڑ دیا بلکہ انھوں نے حکمراں پر کچھ بنیادی شرائط نافذ کی ہیں[۳۶]۔ ان میں ایک شرط یہ ہے کہ وہ شریعت کی پابندی کرے گا۔ دوسرے لوگوں کے ساتھ انصاف کرے گا۔ تیسرے وہ ان علما، و مشائخ کو اپنے سے دور رکھے گا جو لالچ کی وجہ سے اس کے قریب آنے کی کوشش کریں اس لیے وہ علماء دین کے برباد کرنے والے ہیں وغیرہ وغیرہ[۳۷]۔ اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے عوام کو بیس، حقوق بھی دیے جن کو پورا کرنا حکمراں کا فرض اولین قرار دیا[۳۸]۔ اور اسی طرح کچھ شرائط ذمیوں پر بھی عائد کیں انہی میں ان کے جان و مال کے تحفّظ کی بات بھی کی جو ہمیں برنی اور اس کے ہم خیال علما، کے ہاں نظر نہیں آتی[۳۹]۔ ہمدانی کا اختلاف ان علمار سے بھی ہے جو ہر حال میں سلطان یا بادشاہ کی اطاعت ضروری قرار دیتے ہیں۔ ہمدانی کے مطابق سلطان و بادشاہ کی اطاعت کچھ بنیادی شرائط کے ساتھ ہے ورنہ نہیں[۴۰]۔ ہمدانی کا ذاتی رویّہ بھی سلاطین کے ساتھ دوسرے صوفی سلسلوں سے تعلق رکھنے والے صوفیا، اور علمار سے کافی مختلف تھا۔ ہمدانی کا رویّہ حکمرانوں سے نہ تو چشتی صوفیار کی طرح تھا کہ حکومت سے کوئی مطلب نہیں اور نہ ہی سہروردی صوفیا، یا علمار کی طرح جنھوں نے حکومت وقت سے مالی امداد بھی حاصل کی۔ ہمدانی سلاطین سے ملتے بھی تھے ان کی اصلاح بھی کرتے تھے لیکن ان سے کبھی کچھ قبول نہیں کیا۔ خود اپنی گزر اوقات ٹوپیاں تیار کر کے کرتے تھے اور اپنے مُریدین کو بھی کسی نہ کسی کام میں لگاتے تا کہ اس کے ذریعے وہ اپنی معاش کا انتظام کر سکیں

اور دوسروں پر بوجھ نہ بنیں۔ جس کے نتیجے میں کشمیر میں دستکاری کا عروج ہوا۔[41]

اس مضمون کے عنوان میں چونکہ علماء اور مشائخ بھی شامل ہیں اس لیے ایک نظر عہد وسطیٰ کے علماء و مشائخ کے حالات پر بھی ڈال لی جائے۔ ضیاء برنی نے تاریخ فیروز شاہی میں بلبن کے عہد کے علماء کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: "علماء دو طرح کے ہیں۔ ایک علماء آخرت جنھیں اللہ تعالیٰ نے دنیا اور اس کی حرص اور محبت سے محفوظ رکھا ہے۔ دوسرے علماء دنیا جو دنیا کی حرص اور دوستی سے مغلوب ہو کر بیر جلے کتّے کی طرح محلات میں بھاگے پھرتے ہیں۔ حیلے بہانے اور نقصان دہ تاویلات ان کی حرفت اور پیشہ بن جاتی ہیں۔ سمجھدار اور دین دار بادشاہ وہ ہے جو علماء دنیا کے کہنے پر عمل نہ کرے... شریعت مصطفےٰ کے احکام کا نفاذ ان علماء کے حوالے کرے جنھوں نے دنیا سے منہ موڑ لیا ہے۔"[42]

بقول خلیق احمد نظامی: "مولانا منہاج السراج، شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ، حسام الدین درویش وغیرہ وہ علماء تھے جنھوں نے درباروداری کو اپنی زندگی کا مقصد بنالیا تھا اور حب جاہ میں گرفتار ہو کر اپنے فرائض کو بالکل بھول گئے تھے۔"[43] خود امیر خسرو بھی مطلع الانوار میں ان علماء دنیا دار کی مذمت کرتے ہیں:[44]

حیلہ گرانی کہ مظالم کنند شرع نبی سخرۂ ظالم کنند

شیخ اکرام لکھتے ہیں: "ہندوستان میں جو قاضی القضاۃ اور شیخ الاسلام ہوئے ہیں جن کے احکام کو صاحب ایمان اور خوش عقیدہ بادشاہوں نے اس طرح نافذ کیا ہے کہ گویا بہشت یا دوزخ کی کنجی ہی ان بزرگوں کے ہاتھ میں تھی۔ ان کے حالات دیکھیں تو حیرانی ہوتی ہے کہ ان بزرگوں کی زندگیوں کو کس طرح مسلمانوں کے لیے نمونہ سمجھا جائے۔"[45] خود محمد اسلم لکھتے ہیں کہ "ایک روز خان جہان نے عبداللہ سلطان پوری سے پوچھا کہ کیا آپ پر حج فرض ہوا ہے یا نہیں۔ مولانا نے جواب دیا کہ دو وجوہ کی بنا پر فریضۂ حج ساقط ہو چکا ہے۔ اولاً بحری راستے سے جانے کے لیے پاسپورٹ لینا پڑتا ہے جس پر صلیب کا نشان ہے کسی مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ ایسی دستاویز اپنے پاس رکھے خشکی کا راستہ ایران سے جاتا ہے اور چونکہ ایران

پر شیعوں کا قبضہ ہے لہٰذا کسی سنی کے لیے جائز نہیں کہ وہ ان کے ملک میں سفر کرے۔[۴۶]"

مندرجہ بالا بحث کے بعد یہ بات صاف ہوگئی کہ سلطان و بادشاہ نظری طور پر اسلام سے فاصلہ رکھتے تھے۔ دوسرے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ عہدِ وسطیٰ میں سلاطین سے لے کر مغل بادشاہوں کے دور تک سیاسی نظام کے حوالے سے علماء کا کیا کردار رہا۔ لہٰذا اب یہ بات صاف ہوگئی کہ "تخت" کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں اور اسی بنا پر موروثی تخت نشینی کا بھی کوئی تعلق اسلام سے نہیں ہے۔ اس موروثی بادشاہت کا کوئی خاص تحفظ نہ ہوسکا اور اکثر موروثی حق کے بجائے تلوار کے زور پر طے ہونے لگا۔ جس کا صحیح تجزیہ امیر خسرو نے اپنے اس شعر میں کیا ہے:

ملک بمیراث نیابد کسی تا نزند تیغ دو دستی بسی

موروثی بادشاہت کی غیر یقینی حالت کا اظہار اٹھارہویں صدی کا شاعر میر جعفر زٹلی اپنے اس شعر میں کرتا ہے:

بینم تا خدا از کیست راضی بخواند خطبہ از نام کہ قاضی

مغلوں نے اپنے نظریۂ بادشاہت کی بنیاد" ترک۔منگول نظریۂ بادشاہت پر رکھی جس میں کچھ عناصر ترک نظریۂ حکومت سے لیے اور کچھ عناصر منگول نظریۂ بادشاہت سے لیے۔ ایک جو خاص فرق سلاطین دہلی اور ہندوستان کے مغل بادشاہوں میں واضح نظر آتا ہے یہ ہے کہ مغلوں نے مع اورنگ زیب کے سلاطین دہلی کی طرح خلیفہ کو نہیں مانا۔ کیوں کہ مغل سمجھتے تھے کہ اقتدار اعلیٰ انھیں حاصل ہے۔ اسی لیے انھوں نے سلطان کے بجائے پادشاہ کا لقب اختیار کیا اور اپنے بیٹوں کو سلطان کے لقب سے نوازا۔ مغل نظریۂ بادشاہت بھی خدائی نظریہ پر قائم تھا اور انھوں نے بھی 'ظل اللہ' کا لقب اختیار کیا۔ لیکن یہ مغل نظریۂ بادشاہت جو فرِ ایزدی پر قائم تھا، شاہجہاں تک چلا۔ اورنگ زیب نے اپنے نظریۂ بادشاہت میں تبدیلی کی اور اپنے اقتدار کا انحصار "فرِ ایزدی" کے ایرانی نظریے کے بجائے قرآن کی آیت اطیعوا اللہ و اطیعوا الرسول و اولامر منکم پر کیا۔[۴۷] لیکن اسی کے ساتھ ساتھ اورنگ زیب بادشاہ کا لقب اور دوسرے شاہی اشغال کا استعمال اور حفاظت

اپنے اجداد کی طرح کرتا رہا۔

محمد اسلم نے اپنے مقالے میں ایک سوال "جنگ تخت نشینی" کا اٹھایا ہے۔ محمد اسلم لکھتے ہیں کہ "شہزادہ دین پناہ کے نام ایک مکتوب میں خواجہ صاحب اسے جہاد شروع کرنے کا مشورہ دیتے ہیں[۴۹]"۔ شبلی نعمانی نے بھی اس جنگ کا مقصد تحفظ دین بتایا ہے[۵۰]۔ پاکستانی مورخ شیخ محمد اکرام اسے جنگ تخت نشینی مانتے ہیں[۵۱]۔ اطہر علی نے بھی اسے جنگ تخت نشینی ہی مانا ہے[۵۲]۔ میرا ان تمام علماء اور مورخین سے اس مسئلے پر اختلاف ہے۔ جہاد تو اس لیے نہیں کہ یہ مسئلہ موروثی بادشاہت کا تھا جس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں لیکن مجھے محمد اسلم صاحب کی اس بات پر تعجب ہے کہ وہ ثابت یہ کر رہے ہیں کہ خواجہ محمد معصوم نے اس معاملے میں زبردست کردار ادا کیا۔ خواجہ تو اورنگ زیب کو جہاد کی ترغیب دے رہے ہیں نہ کہ جنگ تخت نشینی کی؟ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ عنوان پر ہی محمد اسلم نے خواجہ محمد معصوم سے اختلاف کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس جنگ کو تخت نشینی کی جنگ اس لیے نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ مسلم نظریۂ سیاست میں بادشاہ اس وقت تک قائم رہے گا جب تک کہ وہ اسلام پر قائم ہے۔ خود فتاویٰ عالمگیری بھی جس کی تدوین اورنگ زیب نے کرائی اسی نظریے کی حامل ہے۔ اس لیے کہ مسلمان بادشاہ کے خلاف بغاوت کے حق کو ختم کر دیا گیا۔ شاہجہاں زندہ ہے اس لیے وہی بادشاہ رہے گا۔ یہاں ایک اور نقطہ سامنے آتا ہے کہ داراشکوہ، شجاع، اورنگ زیب اور مراد اپنے کسی مکتوب میں اس جنگ کو جنگ تخت نشینی نہیں کہتے۔ اورنگ زیب جس کا دینی مطالعہ کافی وسیع تھا ایسی فقہی غلطی نہیں کر سکتا تھا۔ اسی لیے اورنگ زیب نے ۱۶۵۸ء میں تاج پوشی کے موقع پر بقول ساقی مستعد خاں، خطبہ میں نام نہیں پڑھوایا۔ اس نے خطبے میں اپنا نام دوسرے سال کے جشن کے بعد شامل کرایا[۵۳]۔ ایک اور مسئلہ بھی ہے کہ اکبر بادشاہ کی زندگی میں جب اس کے بیٹے سلیم نے باپ کے خلاف تلوار اُٹھائی تو اسے بغاوت قرار دیا جاتا ہے، خسرو نے جہانگیر بادشاہ کے خلاف تلوار اُٹھائی تو اسے بغاوت کہا گیا خرم نے جہانگیر بادشاہ کے خلاف تلوار اُٹھائی تو بھی یہ بغاوت قرار پائی تو پھر جب

شجاع، اورنگ زیب اور مراد نے شاہ جہاں بادشاہ کے خلاف تلوار اُٹھائی تو آخر یہ بغاوت کیوں نہیں، بادشاہ کی زندگی میں تخت نشینی کیسے؟ مسلم نظریۂ سیاست اس کی قطعی اجازت نہیں دیتا۔ اگر ہم اورنگ زیب کے اس عمل کو بغاوت تسلیم کریں تو کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ قانون کو حالات کے مطابق کرنے کی کوشش ماوردی نے بھی کی تھی۔ اس نے محسوس کیا کہ خلیفہ کی طاقت کم ہوگئی ہے اور بااقتدار امیر وجود میں آرہے ہیں لہٰذا اس چیز کو سامنے رکھتے ہوئے بغاوت کو تسلیم کرلیا اور اس طرح قائم ہوجانے والی حکومتوں کو قانونی شکل دے دی۔ اس سلسلے میں محمد اسلم ایک اور نکتہ بیان کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہی کوشش عہدِ اورنگ زیب کے ایک عالم نے کی اور وہ یہ کہ "جب اورنگ زیب برہان پور سے داراشکوہ کے مقابلے کے لیے نکلا تو شیخ عبدالوہاب نے فتویٰ جاری کیا کہ شاہجہاں بیماری اور ضعف کی بنا پر کاروبارِ سلطنت چلانے سے معذور ہے۔ اس لیے اورنگ زیب کی دارالحکومت پر فوج کشی شرعاً جائز ہے[۵۴]۔" اس فتویٰ کے انعام میں اورنگ زیب نے عبدالوہاب کو قاضی القضاۃ بنا دیا۔ (یہ وہی قاضی عبدالوہاب ہیں کہ جن کے انتقال کے بعد ان کے بیٹے شیخ الاسلام نے باپ کی چھوڑی ہوئی دولت اس وجہ سے غرباء میں تقسیم کرادی کہ ان کی سمجھ تھی کہ یہ دولت غیر شرعی طریقوں سے حاصل کی گئی تھی[۵۵]) اب اس فتویٰ میں دو پہلو بہت اہم ہیں۔ ایک تو یہ کہ اورنگ کو بغاوت کے جُرم سے بچالیا۔ دوسرے محمد اسلم اور دوسرے مورخین کے لیے اس لڑائی، کو "بغاوت" کے بجائے "جنگ تخت نشینی" قرار دینے کا جواز پیدا کردیا۔ لیکن فتویٰ "فوج کشی" کہہ رہا ہے نہ کہ "جنگ تخت نشینی"۔ یہی وجہ تھی کہ اورنگ زیب کو داراشکوہ کے قتل کے لیے الحاد کا فتویٰ لینا پڑا۔ کیونکہ داراشکوہ باغی نہیں تھا۔ باغی خود اورنگ زیب تھا۔ داراشکوہ تو اپنے باپ اور بادشاہِ وقت شاہجہاں کے حکم کی تعمیل کر رہا تھا۔ اگرچہ اس میں داراشکوہ کا مفاد بھی شامل تھا۔ اگر داراشکوہ باغی ہوتا تو اس کے قتل کے لیے کسی فتویٰ کی ضرورت نہ پڑتی۔

دوسرا سوال محمد اسلم نے اپنے مقالے میں جو اُٹھایا ہے وہ یہ کہ "یہ جنگ

تخت نشینی کے لیے جنگ اورنگ زیب اور دارا شکوہ کے درمیان نہ تھی بلکہ اصل معرکہ راسخ العقیدہ اور آزاد خیال مسلمانوں، وحدت الشہود اور وحدت الوجود، حضرت مجدد الف ثانی اور ہردے رام کے نظریات کے درمیان تھا۔ اگر اورنگ زیب اوّل الذکر گروہوں کا نمایندہ تھا تو دارا شکوہ موخر الذکر گروہوں کا علمبردار تھا۔" اپنے اس بیان کو مزید مستحکم بنانے کے لیے محمد اسلم نے ظہیر الدین فاروقی کے اس بیان کا سہارا لیا ہے کہ "ہندو اکبر جیسا بادشاہ تخت پر دیکھنا چاہتے تھے اور مسلمان اس کوشش میں تھے کہ وہ کسی نہ کسی طرح ایسے حالات سے دوچار ہونے سے بچ جائیں۔" تقریباً یہی بات شبلی نعمانی نے بھی اپنی کتاب میں کہی ہے۔ پاکستانی مورخ اشتیاق حسین قریشی لکھتے ہیں کہ "دارا شکوہ میں ایسے آثار نظر آتے تھے کہ وہ بڑھ کر دوسرا اکبر ثابت ہوگا۔ راسخ الاعتقاد طبقے کی امیدیں اورنگ زیب پر مرکوز تھیں جو اپنے عقائد و اعمال میں نہ صرف راسخ الاعتقاد تھا بلکہ زاہد و متقی بھی تھا۔"[۵۹]

محمد اسلم آخر میں لکھتے ہیں کہ "اس لیے فطری طور پر ہندوؤں نے دارا شکوہ کی حمایت کی اور راسخ العقیدہ مسلمانوں نے اورنگ زیب کا ساتھ دیا کیونکہ وہ راسخ العقیدہ اور پابندِ شریعت مسلمان تھا۔"[۶۰]

علّامہ اقبال بھی اورنگ زیب کی مدح سرائی کرنے لگتے ہیں:

پایہ اسلامیاں برتر ازو   احترام شرع پیغمبر ازو
تخم الحادے کہ اکبر پرورید   باز اندر فطرت دارا دمید
از پے احیائے دیں مامور کرد   بہر تجدید یقیں مامور کرد

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دارا شکوہ نے جو کتابیں لکھی تھیں اُن کے مخطوطات اتنے کم تھے کہ دارا کے عقائد کی "تشہیر" ہونا مشکل تھا۔ دوسرے آج تو کافی پڑھے لکھے لوگوں کی تعداد ہے ان میں کتنے ایسے لوگ ہوں گے جنھوں نے دارا شکوہ کی تمام کتب کا مطالعہ کیا ہوگا اور کتنے ایسے ہوں گے جنھیں دارا کی کتابوں کے نام بھی معلوم

ہوں۔ تو اس دَور میں عوام تک اس بات کا پہنچنا ناممکن تھا۔ اورنگ زیب نے تو کوئی کتاب بھی نہیں لکھی۔ اس کے عقائد کی عکاسی تو اس کے رقعات، احکامات اور توقیعات کرتے ہیں جو اس دور کے بعد وجود میں آئے۔ غالباً اسی وجہ سے اس دَور کے دو مورخین کاظم شیرازی عالمگیر نامہ اور ساقی مستعد خاں ماثر عالمگیری میں اس جنگ سے متعلق ایسی بات کبھی نہیں کہتے۔ دوسرے فاروقی کا بیان خود اپنے آپ میں غلط ہے کیونکہ امرا کی تعداد میں بہت سے ہندو اورنگ زیب کے ساتھ تھے اور انھوں نے اس کا ساتھ بھی دیا۔ بہت سے مسلمان داراشکوہ کو چاہتے تھے اور انھوں نے اس کا ساتھ بھی دیا۔ فاروقی کا بیان یہ بھی ہے کہ "ہندو اکبر جیسا بادشاہ تخت پر دیکھنا چاہتے تھے۔" اگر ہم اکبر کے عہد کو لیں تو ایک ہندو رانا پرتاپ، اکبر کا سخت مخالف تھا۔ یہ بات قطعی صحیح نہیں کہ اکبر تمام ہندوؤں میں مقبول تھا۔ اورنگ زیب کے "زاہد و متقی" سمجھے جانے کے بارے میں محمد اسلم کا بیان بھی صحیح نہیں لگتا۔ ایک واقعہ احکام عالمگیری میں اس طرح بیان کیا گیا ہے "جب حضرت اورنگ زیب دکن کی صوبے داری پر مقرر کیے گئے اور جا رہے تھے تو برہان پور پہنچے۔ وہاں کا صوبے دار سیف خاں جس کی شادی ان کی خالہ یعنی صالحہ بانو سے ہوئی تھی۔ حضرت ان سے ملنے کے لیے گئے اور انھوں نے بھی حضرت کی دعوت کی۔ چونکہ خالہ کا مکان تھا اس لیے محل کی عورتوں نے پردے کا کچھ زیادہ اہتمام نہیں کیا۔ آپ بھی بغیر کسی اطلاع کے اندر چلے گئے۔ زین آبادی جس کا اصلی نام ہیرا بائی تھا ایک درخت کے نیچے کھڑی داہنے ہاتھ سے درخت کی شاخ پکڑے ہوئے دھیمے دھیمے سُروں میں گا رہی تھی۔ اُس کو دیکھتے ہی آپ بے اختیار زمین پر بیٹھ گئے، وہیں زمین پر لیٹ گئے۔ اس کے بعد غش آگیا۔ جب یہ خبر ان کی خالہ کو پہنچی۔ وہ ننگے پاؤں دوڑتی ہوئی آئیں اور ان کو سینے سے لگا کر گریہ وزاری کرنے لگیں۔ تین چار گھڑی بعد ان کو کچھ ہوش ہوا۔ آدھی رات کے قریب وہ گفتگو کرنے کے قابل ہو سکے اور کہا " اگر میں اپنا مرض بتاؤں تو کیا آپ علاج کر سکیں گی۔ اس پر انھوں نے تمام قصّہ بیان کیا۔ یہ بات سنتے ہی خالہ کے ہوش اُڑ گئے۔ خالہ نے کہا "صدقے جاؤں!

اس بدبخت سیف خاں کو تم جانتے ہو کیسا سفاک ہے وہ اس بات کو سنتے ہی پہلے اسے اور پھر مجھے قتل کردے گا۔ وہ بے گناہ بے چاری بلا قصور ماری جائے گی۔" مرشد قلی خاں سے جو ان کے ساتھ تھا اس تمام واقعہ کو بہ تفصیل بیان کیا۔ اس نے عرض کیا کہ پہلے میں اس کا کام تمام کیے دیتا ہوں۔ اب اگر اس کے بعد مجھے کوئی قتل بھی کرڈالے تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ میرے خون کے بدلے میں پیر و مرشد کا مقصد پورا ہو ہی جائے گا۔ لیکن انھوں نے فرمایا ہمارا دل نہیں مانتا کہ خالہ کو بیوہ کیا جائے۔ مرشد قلی خاں بلا کسی عذر کے فوراً چلا گیا اور سیف خاں کو کل حال کہہ سنایا۔ سیف خاں نے عرض کیا: ان سے میرا آداب کہو اور اس بات کا جواب میں ان کی خالہ کو دے دوں گا وہ اسی وقت زنان خانے میں گیا اور اپنی بیوی سے کہا: اس میں کیا مضائقہ ہے مجھے اورنگ زیب کی بیگم کی تو کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ہاں وہ اپنی حرم خاص چیتر بائی کو بھیج دیں تاکہ اس کے عوض بدلہ ہو جائے گا۔ خالہ نے جا کر تمام باتیں کہیں۔ وہ یہ سن کر بہت زیادہ خوش ہوئے اور فرمایا: "ایک کا کیا ہے جس پالکی میں آپ آئی ہیں اسی میں دونوں کو اسی وقت لے جائیں، مجھے کوئی عذر نہیں۔ اس کے بعد سیف خاں نے ہیرا بائی کو فوراً سوار کرکے ان کے پاس روانہ کر دیا۔"[۵۸] کیا حرم کی اس طرح ادلا بدلی زہد و تقویٰ کی مظہر ہے؟ ایک اور واقعہ ۱۶۹۵ء کا ہے جب محمد معظم اورنگ زیب کے پاس گیا کہ میں مسجد میں آپ کے کس جانب بیٹھوں۔ اس لیے کہ میرا حق تو آپ کی سیدھی جانب کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کا ہے تو میرے اس حق پر آپ کا کیا حکم ہے۔ اورنگ زیب نے کہا تم میرے سیدھے ہاتھ کی جانب بیٹھو گے۔ اس نے ایسا ہی کیا۔ اعظم جو کہ بادشاہ کے پہنچنے کے بعد عید گاہ پہنچا تو کیونکہ معظم کی قید کے زمانے میں سیدھے ہاتھ کی طرف کھڑے ہو کر نماز پڑھ رہا تھا۔ تو اس نے معظم کو بادشاہ کے قرب سے کھسکانے کی کوشش کی۔ جب اورنگ زیب کی نظر اعظم پر پڑی تو اس نے اعظم کا کرتا پکڑ کر اپنے الٹے ہاتھ کی جانب بٹھا دیا۔"[۵۹] کیا قرآن و حدیث کی رو سے کسی بھی شخص کے مسجد میں بیٹھنے کی جگہ مقرر ہے لیکن اورنگ زیب شاہی اشتغال

کا استعمال نماز میں بھی کر رہا تھا۔ احکام عالمگیری میں ایک اور واقعہ موجود ہے "صوبہ کابل کے سرکار کی تحریر سے واضح ہوا کہ شہزادہ محمد معظم بہادر نے جامع مسجد میں قنات لگوا کر نماز ادا کی۔ اس اطلاع نامہ پر (خود اپنے دستِ مبارک سے) تحریر فرمایا۔ حقیقتاً خوف و بُزدلی سے جو اس کی فطرت میں داخل ہے یہ بات کچھ بعید نہیں ہے لیکن اس بزدلی کے ساتھ تھوڑا سا ہمارا خوف بھی ہونا چاہیے۔ اس کام کی جرأت کہ جو صرف سلطنت کے ساتھ مخصوص ہے کس طرح ہو سکی۔ حاشیے پر اپنے دستِ مبارک سے تحریر کیا "ناظر کو اس بات کے متعلق کہ کچھ نہیں لکھا برخاست کیا جاتا ہے۔ اور اس کے منصب میں ایک صدی کی کمی کی جاتی ہے۔" واقعہ نگار اور سوانح نگار کی جاگیریں ضبط کر لی جائیں۔ ہرکارہ بہت جلد تحقیق کر کے حقیقت حال لکھے۔ اگر صحیح ہے تو صوبے داری سے برخاست کر کے ہم اپنے حضور میں طلب کریں[۶۰]۔ یہ ہے اورنگ زیب کا کردار بقول اشتیاق حسین قریشی "جو اپنے عقائد و اعمال میں نہ صرف راسخ الاعتقاد تھا بلکہ زاہد و متقی بھی تھا۔" اورنگ زیب کی جگہ کوئی اور مسلمان باپ ہوتا تو خوش ہوتا کہ بیٹا نماز گزار تو ہے۔ پھر قنات لگا کر نماز پڑھنی قرآن اور احادیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ناجائز و حرام تو نہیں۔ ماہ جون میں اکثر مساجد میں نماز جمعہ مسلمان شامیانے کے نیچے ادا کرتے ہیں۔ لیکن محمد معظم کا گناہ یہ تھا کہ مسجد میں قنات لگا کر نماز پڑھنا اشغالِ شاہانہ میں شامل تھا۔ ظاہر ہے کہ ناظر، واقعہ نگار اور سوانح نگار بھی اشتیاق حسین قریشی کی طرح اپنی سادہ لوحی میں اورنگ زیب کے بارے میں یہی عقیدہ رکھتے ہوں گے۔ نتیجہ یہ کہ ان کو نقصان اُٹھانا پڑا۔ انھیں یہ نہیں معلوم تھا کہ اورنگ پہلے بادشاہ ہے اور بعد میں کچھ اور۔ ایسی نہ معلوم کتنی مثالیں اورنگ زیب کے کردار میں مل سکتی ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو پروفیسر حسن عسکری کا ڈاکٹر مختار احمد انصاری یادگاری خطبہ[۶۱]۔

محمد اسلم لکھتے ہیں کہ "اورنگ زیب حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کے صاحبزادے خواجہ محمد معصوم سرہندی کا بڑا معتقد تھا[۶۲]۔" یہی خیال یوسف حسین[۶۳] خاں، شیخ اکرام قریشی[۶۴]، خلیق احمد نظامی[۶۵] اور پیٹر ہارڈی[۶۶] کا بھی ہے۔ یوسف حسین خاں کا تو یہ بھی کہنا ہے کہ

اورنگ زیب ان کا مُرید بھی ہوگیا۔لیکن عرفان حبیب نے ان مورخین سے اس مسئلہ پر اختلاف کیا ہے[۹۷]۔ اسی کے ساتھ محمد اسلم کا کہنا ہے کہ خواجہ محمد معصوم نے کئی خطوط بھی اورنگ زیب کو لکھے۔" لیکن ایک عجیب بات ہے کہ اورنگ زیب کے توقیعات، احکامات اور رقعات کے مجموعوں[۹۸] میں کہیں کسی بھی حوالے سے خواجہ محمد معصوم کا نام بھی نہیں ملتا۔اس کے برعکس اورنگ زیب کے ان مجموعوں میں میاں عبداللطیف کا، جو وحدت الوجود کے قائل تھے، حوالہ کئی جگہ ملتا ہے۔خود اورنگ زیب ان سے ملنے گیا جس کا حال اپنے ایک خط میں جو اس نے اپنے بیٹے کو لکھا تھا۔ اس طرح لکھتا ہے کہ" ایک دفعہ جب میں میاں عبداللطیف سے ملا تو میں نے ان سے گذارش کی کہ وہ کچھ گاؤں قبول کرلیں لیکن انھوں نے انکار کردیا دوسرے مجھے ہدایت کی کہ تم کسانوں کا خیال کرو اور اگر ممکن ہو تو ان سے لگان آدھے سے بھی کم وصول کرو۔ تیسری ہدایت یہ کہ لوگوں کے ساتھ انصاف سے کام لو اور جو کمزور ہیں ان کا یہ بھی خیال کرو کہ ان کو کوئی نہ ستائے۔ ان ہدایات کے سنتے ہی مجھے یاد آیا کہ چکلے کے باشندگان نے کچھ شکایت کی تھی، لہٰذا میں تمھیں حکم دیتا ہوں کہ ان کی شکایت کو جلد دور کرو[۹۹]۔ چوتھی ہدایت یہ تھی کہ تم مشائخ سے نہ ملا کرو۔ میں نے کہا کہ یہ کیسے ممکن ہے میں تو ان کی دُعاؤں کا طالب ہوں۔ انھوں نے فرمایا کہ آج کے مشائخ نے اپنے اسلاف کے راستے کو چھوڑ دیا ہے[۱۰۰]۔" ان کی وفات کے بعد اپنے بیٹوں کو بھی ہدایت کی کہ ان کی قبر پر فاتحہ پڑھنے کے لیے جائیں[۱۰۱]۔عقیدت کے یہ الفاظ اورنگ زیب اس دور کے کسی اور صوفی کے لیے استعمال ہی نہیں کرتا۔ دوسرے یہاں ایک اور تضاد میاں عبداللطیف اور خواجہ محمد معصوم کے مخلوق خدا کے بارے میں نظر آتا ہے وہ بھی اہمیت کا حامل ہے، خواجہ محمد معصوم فرماتے ہیں" ہمارے شامتِ اعمال کے باعث دوسرا سال ہے کہ مخلوق قحط کی مصیبت میں گرفتار ہے۔ لوگ حکام کے ظلم کا شکوہ بھی کررہے تھے۔ مگر جب میں اپنے اعمال کو دیکھتا تھا تو مقابلتاً ان حکام کے اعمال کچھ بھی نہیں تھے[۱۰۲]۔" ایک اور شخص کو لکھتے ہیں" بنگال سے جو مسلمان آتے ہیں ان میں سے اکثر وہاں کے حاکم کی

شکایت کرتے ہیں اور اس کی بے دینی اور بدعملی سے نالاں ہوتے ہیں۔ ظلم حکام ہماری شامت اعمال کا نتیجہ ہے[۴۲]۔"

محمد اسلم لکھتے ہیں کہ "اورنگ زیب دہلی سے لاہور جاتے آتے وقت سرہند میں خواجہ محمد معصوم اور خاندان مجدد کے دیگر افراد سے ملاکرتا" لیکن وہ اس بیان کی تصدیق میں کسی تاریخی ماخذ کا حوالہ نہیں دیتے۔ پھر لکھتے ہیں کہ عہد عالمگیری کے ایک ہندو مورخ ایسر داس ناگر نے اورنگ زیب کے اٹھارویں سال جلوس کے واقعات میں خانقاہ مجددیہ کے قریب نولکھا باغ میں بادشاہ کے قیام کا ذکر کیا ہے[۴۳]۔ یہ بات صحیح ہے کہ اورنگ زیب نے نولکھا باغ میں قیام کیا لیکن اسی کے ساتھ ملاقات کا کوئی حوالہ مکتوبات خواجہ محمد معصوم، رقعات عالمگیری یا اس دور کی دوسری تواریخ میں موجود نہیں ہے۔ اس کے برعکس مورخ اورنگ زیب کے سرہند میں شکار میں مصروف رہنے کے بارے میں لکھتے ہیں۔ محمد اسلم نے کوئی ماخذ ملاقات کے سلسلے میں نہیں دیا۔ ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ اورنگ زیب کے خطوط اس کے عہد کی دوسری تواریخ میں اورنگ زیب کے شیخ احمد سرہندی کے مزار پر حاضری دینے کا کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ اس کے برعکس اورنگ زیب کی حضرت معین الدین چشتیؒ حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ حضرت نظام الدین اولیاؒ اور حضرت سید محمد گیسو درازؒ کی درگاہوں پر حاضری کے حوالے مآثر عالمگیری، فتوحات عالمگیری، منتخب اللباب وغیرہ میں ملتے ہیں۔ ایک اور بات کافی اہم ہے کہ اورنگ زیب نے مکتوبات شیخ احمد سرہندی جو اورنگ آباد کے کچھ مدارس میں داخل نصاب تھے ان کو درس میں شامل کرنے کی ممانعت کردی تھی جو بزرگان سرہند کو ناگوار گزری۔

محمد اسلم لکھتے ہیں کہ "اورنگ زیب نے خواجہ محمد معصوم سے متعدد بار استدعا کی کہ وہ سفر وحضر میں اس کے ساتھ رہا کریں لیکن انھوں نے اپنے والد بزرگوار کی نصیحت کے مطابق بادشاہ کے ساتھ رہنا پسند نہیں فرمایا۔ آپ نے اپنی جگہ اپنے فرزند پنجم حضرت سیف الدین کو دہلی بھیج دیا[۴۴]۔" پہلی بات تو یہ کہ اورنگ زیب کی اس استدعا

کا کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ دوسرے محمد اسلم نے خود اس سلسلے میں کوئی حوالہ نہیں دیا۔ ایک اور بات جو ان کے بیان سے صاف اور واضح ہو جاتی ہے کہ اورنگ زیب "بادشاہ" ہی تھا اور خواجہ محمد معصوم نے اپنے والد کی نصیحت کے مطابق "بادشاہ" سے دوری اختیار کی۔ اسی کے بعد محمد اسلم رقمطراز ہیں کہ "خواجہ محمد معصوم کے مکتوبات القبول الی اللہ والرسول کے نام سے پروفیسر ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں کی سعی و کاوش سے شائع ہو چکے ہیں۔ اس مجموعے میں کئی خطوط خواجہ موصوف کے بادشاہ کے نام موجود ہیں جن سے ان کے باہمی تعلقات پر کافی روشنی پڑتی ہے[۴۵]" مجھے باہمی تعلقات کی بات کو مان لینے میں اس لیے تامل ہے کہ رقعات عالمگیری، رقائمہ کرائم اور کلمات اورنگ زیب میں خواجہ محمد معصوم کے نام خط تو درکنار ان کا کوئی ایسا تذکرہ بھی نہیں ملتا ہے۔ جیسا کہ میاں عبداللطیف کے سلسلے میں ملتا ہے۔ ان خطوط میں جو خواجہ محمد معصوم نے اورنگ زیب بادشاہ کو لکھے تھے ان میں جن القاب کا استعمال کیا گیا ہے وہ بھی اہمیت کے حامل ہیں۔ جیسے ناصر الملت و دین، مرجع اسلام، بادشاہ دین پناہ، موید المسلمین وغیرہ وغیرہ[۴۶]

محمد اسلم رقمطراز ہیں کہ "مکتوبات سیفیہ حضرت سیف الدین میں بادشاہ کی توجہ رفع بدعت اور احیاء سنت کی طرف مبذول کرائی گئی اسی بنا پر آپ کو محی السنت کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ میری ناقص رائے میں یہ خاندان مجددی ہی تھا جس نے اورنگ زیب کو محی الدین بنا دیا[۴۷]" اورنگ زیب ایک پڑھا لکھا اور سمجھ دار انسان تھا۔ دینی کتب کا اس کا مطالعہ کافی وسیع تھا۔ امام غزالی کی کتب اس کے مطالعے میں رہتی تھیں اور اپنے بیٹوں کو بھی اورنگ زیب اکثر خطوط میں امام غزالی کی کتابیں پڑھنے کی ہدایات کرتا ہے[۴۸]۔ دوسرے اگر نظریاتی پہلو سے دیکھا جائے تو خود امام غزالی اور نقشبندی صوفیاء کے انداز فکر میں بہت فرق تھا۔ اگر اورنگ زیب نقشبندی صوفیاء سے متاثر ہوتا تو امام غزالی کی کتب کا مطالعہ نہ کرتا۔ دوسرے میں محمد اسلم کے اس خیال سے بھی متفق نہیں کہ نقشبندی صوفیاء نے اس کو محی الدین بنا دیا جو کچھ مطالعہ میں نے عہد اورنگ زیب کا کیا ہے مجھے یہ بات قرین قیاس اس لیے نہیں معلوم ہوتی کہ اورنگ زیب

کی پالیسیوں میں حد درجہ تضاد نظر آتا ہے۔ ایک طرف تو وہ مندروں کے منہدم کرنے کا حکم دیتا ہے اور اس میں دلچسپی بھی لیتا ہے لیکن ساتھ ساتھ وہ ورنداون کے مندروں اور ان کے پجاریوں کے لیے مالی امداد بھی دیتا ہے[۵۹]۔ اگر خواجہ محمد معصوم کا اثر ہوتا تو اورنگ زیب شرک کے احیار میں مالی تعاون نہ کرتا۔

محمد اسلم لکھتے ہیں کہ "مسلمانوں کے دین دار اور دینی حمیت رکھنے والے طبقے نے دل وجان کے ساتھ اس جنگ میں اورنگ زیب کا ساتھ دیا کیوں کہ وہ حصولِ تخت کے لیے ان کا نمایندہ تھا[۶۰]" ان میں ایک اہم کردار شیخ عبدالوہاب نے فتویٰ دے کر ادا کیا لیکن ان کی دینداری کا ثبوت تو اُن کے بیٹے شیخ الاسلام نے اس طرح دیا کہ ان کی چھوڑی ہوئی دولت کو غربا میں اس لیے تقسیم کرا دیا کہ وہ غیر شرعی طریقوں سے حاصل کی گئی تھی[۶۱]۔ شیخ الاسلام کی دینداری ان کے ایک اور عمل سے بھی ثابت ہوتی ہے اس لیے کہ جب وہ قاضی القضاۃ تھے تو اورنگ زیب نے بیجاپور و گولکنڈہ کے خلاف جہاد کرنے کا فتویٰ طلب کیا۔ انھوں نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ مسلمانوں کا خون بہانے کے لیے فتویٰ نہیں دیا جا سکتا۔ جس کے نتیجے میں انھیں قاضی القضاۃ کے عہدے سے ہٹا دیا گیا[۶۲]۔

ملا عبداللہ جو عالم باعمل تھے اور متقی و پرہیزگار مائل بہ فقر تھے اورنگ زیب نے انھیں صدارت کے عہدے پر فائز کرنا چاہا تو انھوں نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ اب وقت اللہ سے لَو لگانے کا ہے نہ کہ دنیا داری میں ملوث ہونے کا[۶۳]۔ مولوی محمد یعقوب نے دارا شکوہ کے محضر الحاد پر دستخط کرنے سے انکار کر دیا۔ جب ان سے کہا گیا کہ اور علماء نے تو دستخط کر دیے آپ کیوں نہیں کرتے تو انھوں نے یہ کہہ کر انکار کر دیا: آنہا علم بر الحاد دارا شکوہ دارند مرا علم بہ الحاد او نیست[۶۴]۔ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں "دارا شکوہ کی تصنیفات میں تلاش و تفتیش کے باوجود کوئی ایسا اندراج نظر نہیں آتا جس سے اس کا الحاد ثابت ہو سکے لیکن ایسے بیانات کئی ہیں جن کے نمونے آزاد صوفیائے کبار کی تصانیف میں بھی مل سکتے ہیں اور جن کا اظہار ایک تاج و تخت کے طالب مسلمان کے لیے

ضرور خلاف مصلحت ہے۔[۵۵] شیخ محمد اکرام کے اس بیان کی روشنی میں وہ علماء کیسے تھے؛ خوشحال خاں خٹک افغانی عہد اورنگ زیب کا منصب دار و شاعر علمائے وقت کے کردار کے بارے میں اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کر رہا ہے:

ملا پینے ہیں 'کنز و قدوری' کو پڑھ کے وہ
جائز سمجھ رہے ہیں حلال و حرام کو
یہ لوٹتے ہیں لوگوں کو مذہب کے نام پر
یہ بیچتے ہیں آج شریعت کے نام کو

اب یہ بات اور صاف ہوگئی کہ درحقیقت مسئلہ "تخت" کا تھا اور دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ دراصل داراشکوہ کا قصور یہ تھا کہ وہ شاہجہاں بادشاہ کا بیٹا تھا۔ کیوں کہ مراد نے تو کوئی ایسا بیان نہیں دیا اور نہ ہی سراکبر جیسی کتاب لکھی اور شروع سے اورنگ زیب کی وفاداری کی لیکن حشر اس کا بھی یہی ہوا کہ اس کو بھی قتل کرا دیا۔ مراد کی بھی یہی خطا تھی کہ وہ بھی شاہجہاں کا بیٹا تھا۔ شاہ کلیم اللہ نے اپنے ایک مکتوب میں اپنے بیٹے کو نصیحت کرتے ہوئے لکھا کہ "اورنگ زیب سے علیٰحدہ رہنا اس لیے کہ وہ سلطنت کو فقیری سے ملانا چاہتا ہے"۔ اگر ہم اطہر علی کی دی ہوئی مندرجہ ذیل ٹیبل پر نظر ڈالیں جس میں داراشکوہ اور اورنگ زیب کے حامی امرا کی تعداد دی گئی ہے تو اس سے یہ مسئلہ واضح ہوجائے گا کہ اس جنگ میں مذہب کا کیا رول تھا۔

اطہر علی کی یہ ٹیبل ظاہر کرتی ہے کہ دین دار اور دینی حمیت والے داراشکوہ اور اورنگ زیب دونوں کے ساتھ ہیں انھیں کے شانہ بہ شانہ ہندو بھی داراشکوہ اور اورنگ زیب کا دل و جان سے ساتھ دے رہے تھے۔ عجیب بات تو یہ ہے کہ اس جنگ میں صرف دو مراٹھا منصب دار داراشکوہ کے ساتھ تھے اور اس کے برعکس دس مراٹھا منصب دار اورنگ زیب کے ساتھ "جہاد" میں شامل تھے۔ مراد کے ساتھ دو راجپوت منصب دار تھے اس کا مطلب بھی یہی ہوا کہ وہ اورنگ زیب کے ساتھ تھے۔ راجپوت منصب داروں میں چوبیس داراشکوہ کے ساتھ اور تیئس اورنگ کے ساتھ

ٹیبل ۱

مغل امراء کہ جو دارا شکوہ اور اورنگ زیب کے ساتھ تھے

	دارا شکوہ				اورنگ زیب			
	منصب ۵۰۰۰ ہزار اور اس سے زیادہ	منصب ۳۰۰۰ ہزار سے ۴۵۰۰ تک	منصب ۱۰۰۰ سے ۲۵۰۰ تک	کُل تعداد	منصب ۵۰۰۰ اور اس سے زیادہ	منصب ۳۰۰۰ سے ۴۵۰۰ تک	منصب ۱۰۰۰ سے ۲۵۰۰ تک	کُل تعداد
مسلمان ایرانی	۳	۴	۱۶	۲۳	۴	۷	۱۶	۲۷
تورانی	۱	۲	۱۳	۱۶	۱	۳	۱۶	۲۰
افغان	—	—	۱	۱	—	۴	۱۹	۲۳
دوسرے مسلمان	—	۴	۱۹	۲۳	۱	۴	۲۸	۳۳
کُل تعداد	۴	۱۰	۴۹	۶۳	۶	۱۸	۷۹	۱۰۳
ہندو راجپوت	۲	۶	۱۴	۲۲	۲	۲	۵	۹
مراٹھا	۱	۱	—	۲	—	۲	۸	۱۰
دوسرے ہندو	—	—	—	—	—	—	۲	۲
کُل تعداد	۳	۷	۱۴	۲۴	۲	۴	۱۵ ۲ مراد کے ساتھ	۲۱ لہٰذا کُل تعداد ۲۳

…نا طرف رہا۔ دوسرے یہ کہ راجپوت اور مراٹھا کے علاوہ دوسرے ہندو داراشکوہ کے
…ساتھ ایک نہیں اس کے برخلاف اورنگ زیب کے ساتھ دو اور ہندو بھی ہیں۔ اسی حالت سے
…ہو کر شبلی نعمانی لکھتے ہیں کہ ع ہندوی می زند شمشیر اسلامؐ۔ مغل منصب داروں کی
…ان اعداد کی موجودگی میں اشتیاق حسین قریشی، شیخ محمد اکرام، شبلی نعمانی، افتخار احمد
…ری، جادو ناتھ سرکار، سری رام شرما، ظہیر الدین فاروقی، لین پول رچرڈ اور محمد اسلم
کے نظریے کو نہیں مانا جا سکتا۔

آخر میں محمد اسلم لکھتے ہیں کہ "مشہور مورخ مکھن لال رائے چودھری رقمطراز ہے کہ اورنگ زیب نے مذہب خطرے میں ہے کا نعرہ لگایا جو بڑا سودمند ثابت ہوا اور اس طرح اس نے اپنا سیاسی مقصد حاصل کیا[۹۸]"۔ چودھری کی یہ کتاب ۱۹۵۱ء میں شائع ہوئی لہٰذا چودھری کے اس بیان کی اس لیے اہمیت نہیں کہ خود اورنگ زیب کے کسی خط یا اس کے دور کی کسی تاریخ جیسے عالمگیر نامہ یا ماثر عالمگیری وغیرہ میں ایسے نعرے کا کوئی حوالہ ہمیں نہیں ملتا۔ اس کے برعکس اورنگ زیب کا ایک نشان جو اس نے رانا راج سنگھ کو لکھا اس نشان میں اورنگ زیب نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ اس کی پالیسی اس کے اجداد کی پالیسیوں کے عین مطابق ہوگی[۹۹]۔ لیکن دوسری بات چودھری کے بیان میں موجود ہے جس کو جانچے بغیر محمد اسلم نے اپنے نظریے کی تقویت کے لیے استعمال کر لیا۔ حالانکہ اس سے محمد اسلم کی رائے بے وزن ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ "اورنگ زیب نے 'مذہب خطرے میں ہے' کا نعرہ لگایا اور اس طرح اس نے اپنا سیاسی مقصد حاصل کر لیا"۔ یعنی مذہبی نعرہ کسی عقیدت مندی کے لیے نہیں لگایا بلکہ صرف سیاسی مقصد کے حصول کے واسطے استعمال کیا گیا۔

آخر میں ختم کرتے ہوئے میں تین باتیں کہنا چاہوں گا۔ ایک تو یہ کہ ۱۶۵۸ء کی لڑائی جہاد نہ تھی جیسا کہ نقشبندی صوفیا اور شبلی نعمانی کا کہنا ہے۔ دوسرے یہ لڑائی "تخت نشینی کی جنگ" بھی نہیں کہی جا سکتی کیوں کہ بادشاہ کی موجودگی میں تخت نشینی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مسلم سیاسی نظریے کے مطابق یہ بغاوت ہی کہی جائے گی۔

بادشاہ شاہ جہاں کی شکل میں ۱۶۶۶ء تک زندہ رہا۔ اور اسی احتیاط کو مدنظر رکھتے ہوئے اورنگ زیب نے شیخ عبدالوہاب سے فتویٰ حاصل کیا لیکن اس کے باوجود اس نے اپنی پہلی رسم تاجپوشی کے موقع پر اپنا نام خطبے میں نہیں پڑھوایا جب کہ خطبے میں نام شامل کرانا متعلق اشغال شاہی میں شامل تھا۔ اورنگ زیب نے اسلام کا مطالعہ کیا تھا اسی لیے اس نے فتاویٰ عالمگیری کی بھی تدوین کرائی جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اورنگزیب ان فقہی نزاکتوں سے خوب واقف تھا۔ اس لیے کہ اگر علماء کا ایک گروہ مندرجہ بالا وجوہات کی بنا پر اورنگ زیب کا نام خطبے میں پڑھے جانے کی مخالفت کرتا تو اورنگ زیب کے لیے بہت سخت دشواری پیدا ہو جاتی۔ لہٰذا اورنگ زیب نے اس مسئلے کو چھوا ہی نہیں۔ جب اورنگ زیب نے اپنے آپ کو تخت سلطنت پر پوری طرح مضبوط و مستحکم کر لیا تب اس نے دوسرے سال کے جشن کے بعد خطبے میں اپنا نام شامل کرایا۔ تیسرے وہ مورخین وعلماء اس جنگ کو "تخت نشینی کی جنگ" کہہ سکتے ہیں جو شیخ عبدالوہاب کے فتوے کو حق بجانب اور اپنا مذہبی عقیدہ مانتے ہیں۔

حواشی

ا۔ J.N. Sarkar, History of Aurangzeb, Calcutta, 1974

۲۔ S.R. Sharma, Religious policy of the Mughal emperors, Bombay, 1962

۳۔ Lane Pool, Aurangzeb, Delhi.

۴۔ شبلی نعمانی، اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر، اعظم گڑھ، سن طباعت درج نہیں ہے۔

۵۔ Zahiruddin Farooqi, Aurangzeb and his times, Delhi, 1972

۶۔ R.P. Tripathi, Some aspects of Muslim administration, Allahabad, 1962.

Satish Chandra Parties and Politics at the Mughal Court. Delhi 1959. Religious policy of Aurangzeb during the later part of his reign Some Considerations. ۷ه

M.Athar Ali, The religious issue in the war of succession, MIQ. Vol. V, 1963. ۸ه

S A A Rizvi Muslim Revivalist movements in sixteenth and seventeenth centuries, Agra, 1995 ۹ه

۱۰ه شیخ محمد اکرام۔ رود کوثر۔ لاہور ۱۹۸۲ء

۱۱ه افتخار احمد غوری۔ مقالہ۔ پاکستان ہسٹوریکل سوسائٹی۔ جلد ۸۔ صفحہ ۱۰۰

I.H. Qureshi, Ulema in politics, Delhi, 1985. ۱۲ه

۱۳ه محمد اسلم۔ تاریخی مقالات۔ لاہور۔ ۱۹۹۱ء

E.S. Douglas, The formation of the Mughal empire, Bombay, 1989. ۱۴ه

Andre Wink, Land and sovereignty in India. ۱۵ه

Blake, Shahjahanabad - The sovereign city in Mughal India. ۱۶ه

Richards, The new Cambridge History of India I, P - 151, Cambridge, 1993. ۱۷ه

Neeru Misra, Succession and imperial leadership among Mughals, Delhi, 1993. ۱۸ه

۱۹ه محمد اسلم۔ حوالہ سابق ۲۰ه ابوالاعلیٰ مودودی۔ خلافت و ملوکیت۔ دہلی۔ صفحہ ۳۲

۲۱ه صفحات ۸۱ ـ ۱۰۰ ۲۲ه صفحات ۱۵۵ـ ۱۶۲

۲۳ه خلیق احمد نظامی۔ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات۔ دہلی۔ ۱۹۸۰ء۔ صفحہ ۸۰

۲۴ـہ صفحہ ۴۰

۲۵ـہ صفحہ ۸۹

۲۶ـہ صفحات ۴۱-۴۲

۲۷ـہ صفحہ ۴۲

۲۸ـہ صفحہ ۵۲

۲۹ـہ صفحہ ۵۳

۳۰ـہ صفحہ ۵۲ مکتوبات خواجہ محمد معصوم۔ لاہور ۱۹۷۷ء۔ صفحہ ۱۰۸

۳۱ـہ ضیاء الدین برنی۔ فتاویٰ جہانداری۔ دہلی ۱۹۷۹ء۔ صفحہ ۱۰۶

۳۲ـہ صفحات ۱۰۶-۱۰۷

۳۳ـہ مجھ کو اس بات پر فخر حاصل ہے کہ میں میر سید علی ہمدانی کی نسل سے ہوں۔ انھیں کے نبیرگان میں سے میر کمال الدین ہمدانی، ہمایوں بادشاہ کے عہد میں جلالی، ضلع علی گڑھ تشریف لائے اور سکونت اختیار کی۔ سادات جلالی انھیں کی نسل سے ہیں۔ اس خانوادہ کے سید شاہ خیرات علی نے میر سید علی ہمدانی کے پیغام کی اشاعت کی۔ اپنے عقائد کی تبلیغ کے لیے انھوں نے ایک امام باڑہ بھی قائم کیا۔ نواب شجاع الدولہ نے ۱۷۷۴ء میں عشرۂ محرم کی عزاداری جلالی میں کی اور اس امام باڑے کے لیے پانچ گاؤں مال پور، کمال پور، نورتھا، نرولی اور مبارک پور (ضلع ایٹہ) معافی میں دیے۔ سید شاہ خیرات علی نے اپنے کردار میں میر سید علی ہمدانی کی تعلیمات کی اتباع اس طرح کی کہ یہ گاؤں وہ اپنے نام بھی لے سکتے تھے لیکن ایسا نہ کر کے یہ گاؤں انھوں نے امام باڑے میں ہونے والی عزائے حسین کے لیے لیے۔ جس طرح سے کہ میر سید علی ہمدانی کو جب کشمیر کے سلطان قطب الدین نے گاؤں دینا چاہے تو آپ نے انکار کر دیا۔ ۱۸۴۲ء میں چار گاؤں برٹش سرکار نے ضبط کر کے صرف ایک گاؤں مبارک پور بحال کیا۔ بعد میں کچھ افراد خاندان نے معافی کے بجائے زمینداری سمجھ کر اپنی ذات پر خرچ کرنا شروع کر دیا۔ ۱۹۵۲ء میں خاتمہ زمینداری کے بعد حکومتِ ہند نے یہ گاؤں بھی زمینداری کی طرح ضبط کر کے زمینداری بانڈ دے دیے لیکن اس وقت میرے دادا حکیم سید محمد ریاض الدین حسین مرحوم نے میر سید علی ہمدانی کی تعلیمات

کو سامنے رکھتے ہوئے اپنی بیوی اور سالی جو کہ اس امام باڑے کی متولی تھیں اور اپنے بیٹوں اور بھتیجے سے یہ بانڈ واپس کرا دیے اس اعتراض کے ساتھ کہ مبارک پور زمینداری نہیں تھا بلکہ معافی تھا۔ اور اس بات کو ثابت کرنے کے لیے ضلع ایٹہ میں مقدمہ لڑکر یہ ثابت کرادیا کہ مبارک پور زمینداری نہیں بلکہ معافی تھا۔ آخر کار اس میں انھیں کامیابی ہوئی اور نتیجتاً امام باڑہ سید شاہ خیرات علی کے لیے حکومت ہند نے این۔یو۔ٹی قائم کردی۔ اس کو میں ان حضرات کا بہت بڑا کارنامہ سمجھتا ہوں اس لیے کہ وہ بھی بانڈ وصول کرکے اپنے ذاتی عیش وآرام پر صرف کرسکتے تھے جس طرح سے کہ بہت سے اوقاف کو نیست و نابود کردیا گیا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

۱۔ حکیم سید کمال محمد کمال الدین حسین۔ صاحب مودۃ القربیٰ۔ اور مضامین مصنف مضمون

Political ideas of Mir Saiyid Ali Hamdani -۲

Hamdard Islamicus, Pakistan, Nov, 1990.

Mir Saiyid Ali Hamdani's influence on Kashmiri-۳

society. Islam and the Modern Age, Nov, 1993.

[۳۴] ملاحظہ ہو میرا مضمون نمبر ۱ [۳۵] ملاحظہ ہو مقالہ مصنف نمبر ۱ صفحہ ۳۳

[۳۶] صفحہ ۳۵ [۳۷] صفحہ ۳۶ [۳۸] صفحہ ۳۷ [۳۹] صفحہ ۳۷

[۴۰] صفحہ ۳۳ [۴۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مصنف کا مضمون نمبر ۲ [۴۲] برنی صفحہ ۱۶

[۴۳] نظامی صفحہ ۲۲ [۴۴] نظامی صفحہ ۲۲ [۴۵] شیخ اکرام صفحہ ۴۶

[۴۶] محمد اسلم۔ دین الٰہی اور اس کا پس منظر۔ دہلی ۱۹۶۹ء صفحہ ۵۴

[۴۷] اقتدار عالم خاں Turko - Mongol theory of kingship

[۴۸] کلمات طیبات صفحہ ۲، مآثر عالمگیری صفحہ ۴ [۴۹] رقعات عالمگیری صفحہ ۲۱۱

[۵۰] شبلی نعمانی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہوں میرے مضامین

Shibli's Alamgir - an analysis

Aurangzeb's Theory of Kingship - an analysis.

۵۱؎ شیخ اکرام ۵۲؎ اطہر علی۔ مضمون کا عنوان ہی یہ ہے ۵۳؎ ماثر عالمگیری۔ صفحہ ۴

۵۴؎ محمد اسلم۔ ۲۹۸ ۵۵؎ خافی خاں۔ منتخب اللباب صفحہ ۲۷۰

۵۶؎ اشتیاق حسین قریشی- The Muslim Community of the Indo-Pakistan subcontinent, Delhi, 1985. صفحات ۱۸۰-۱۷۹

۵۷؎ محمد اسلم۔ صفحہ ۲۹۸ ۵۸؎ احکام عالمگیری۔ نمبر ۵

۵۹؎ ماثر عالمگیری۔ صفحہ ۲۲۵ ۶۰؎ احکام عالمگیری۔ نمبر ۱۳

۶۱؎ حسن عسکری Letters of Aurangzeb as a reflex of his composite character and his behaviour towards his progeny.

۶۲؎ محمد اسلم۔ صفحہ ۲۸۵

۶۳؎ یوسف حسین خاں Glimpses of medieval Indian Culture, P - 59, Delhi, 1957.

۶۴؎ شیخ اکرام

۶۵؎ خلیق احمد نظامی Naqshbandi influence on Mughal rulers and politics.

۶۶؎ بشیر اڈرڈی Sources of Indian traditions, New York 1958

۶۷؎ عرفان حبیب The political role of haikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliullah

۶۸؎ کلمات طیبات، عنایت اللہ خاں کشمیری و رقائم کرائم۔ سید اشرف خاں حسینی۔ مرتبہ مصنف مضمون دہلی ۱۹۸۲ء و ۱۹۹۰ء۔ احکام عالمگیری۔ حمید الدین خاں۔

۶۹؎ رقعات عالمگیری۔ صفحات ۲۸-۴۰

۷۰؎ صفحات ۹۰-۱۴۳

۷۱؎ کلمات طیبات۔ صفحہ ۱۳۲ ۷۲؎ مکتوبات خواجہ محمد معصوم سرہندی۔ لاہور ۱۹۷۷ء صفحات ۱۴۰-۱۸۷

۷۳ھ محمد اسلم۔ صفحہ ۲۸۶ ۷۴ھ محمد اسلم۔ صفحہ ۲۸۷ ۷۵ھ محمد اسلم۔ صفحہ ۲۸۸

۷۶ھ مکتوبات خواجہ محمد معصوم سرہندی۔ لاہور ۱۹۷۷ء ۷۷ھ محمد اسلم۔ صفحہ ۲۸۹

۷۸ھ کلمات طیبات۔ صفحہ ۱۳۲ بختاور خاں۔ مراۃ العالم رقعات عالمگیری۔ صفحات ۲۸۔ ۹۰ - ۱۴۳

۷۹ھ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو چنچل شرما کا تحقیقی مقالہ جس پر انھیں شعبۂ تاریخ جامعہ ملیہ اسلامیہ نے پی ایچ ڈی کی ڈگری دی۔ یہ مقالہ انھوں نے پروفیسر سریندر ناتھ سنہا کی رہنمائی میں لکھا تھا۔

۸۰ھ محمد اسلم۔ صفحات ۱۰- ۲۹۸ ۸۱ھ منتخب اللباب۔ صفحہ ۲۷۰

۸۲ھ منتخب اللباب۔ صفحہ ۳۵۱ ۸۳ھ ماثر عالمگیری۔ صفحہ ۱۴۱

۸۴ھ ذکر جمیع اولیائے دہلی و شیخ اکرام۔ صفحات ۴۹۰ - ۴۹۱ ۸۵ھ شیخ اکرام صفحہ ۴۵۱

۸۶ھ اطہر علی The religious issue in the war of Succession.

۸۷ھ شبلی نعمانی ۸۸ھ محمد اسلم صفحہ ۲۹۰ ۸۹ھ ویرونود۔ جلد ۲

محمد احمد فلاحی

اندلس پر اسلامی تہذیب و ثقافت کے اثرات

اندلس کی تہذیب و ثقافت پر عربوں کی تہذیب و ثقافت کے نمایاں اثرات پڑے۔ "الناس علی دین ملوکھم" یہ کیونکر ممکن نہ تھا کہ عرب جو حکمراں بن کر اندلس میں آئے تھے وہاں کی تہذیب و ثقافت پر اثر انداز نہ ہوتے۔ عربوں کی آمد سے اندلس کا نقشہ بدل گیا۔ ان سے قبل کتنی ہی قوموں نے اندلس میں اپنا پرچم اقتدار نصب کیا تھا اور اپنی تہذیب کے کچھ نقوش ثبت کیے تھے خصوصاً گاتھک قوم جو مذہب عیسوی کی دعوے دار اور علمبردار تھی مذہبی رنگ کی بنا پر اس کے بھی نمایاں اثرات اندلس پر پڑے۔ عام طور سے پچھلے فاتحین نے وہاں کے سبزہ زاروں کو لوٹا اور مرغزاروں کو تاراج کیا مگر مسلم عربوں کے قدم جب یہاں پہنچے تو اس کی عظمت و رفعت کو ثریا کا مد مقابل بنادیا۔ عرب کے ریگ زاروں سے پرچم عدل و سلامتی لے کر نکلی ہوئی یہ قوم دنیا کے جس خطے میں پہنچی وہاں اپنی عظمت کے نقوش ثبت کر گئی۔

اندلس میں عربوں کی تہذیب و ثقافت کے اثرات کا احاطہ ممکن نہیں کیونکہ عربوں کی آمد سے اندلس کی تہذیب و ثقافت کی تمام جزئیات میں اس کے اثرات نمایاں طور سے نظر آتے ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اندلس میں مسلمانوں پر عیسائیوں کے ذریعے بے پناہ

ڈاکٹر محمد احمد فلاحی، شعبہ عربی، علی گڈھ مسلم یونیورسٹی، علی گڈھ

مظالم ڈھائے گئے۔ انھیں چن چن کر قتل کیا گیا، لاکھوں اپنی جان بچا کر بھاگ گئے، کچھ نے اپنی جان دے دی اور بعض ایسے بھی تھے جنھوں نے اصطباغ میں اپنی عافیت سمجھی، عربی کتابیں، کتب خانے، مدارس، کالجز اور یونیورسٹیاں غرضیکہ جہاں تک ممکن ہو سکا مسلمانوں کے ثبت کردہ تمام اثرات کو ختم کر دینے کی بھرپور کوشش کی گئی اور یہ سب محکمۂ احتساب (Enquisition) کے جابرانہ تسلط کے نتیجے میں کیا گیا۔ لیکن اس کے باوجود عربوں کی خدمات کا اتنا سرمایہ موجود ہے جس سے ان کی عظمت و رفعت کی شناخت کی جا سکتی ہے۔ اس کا اعتراف خود مستشرقین نے بھی کیا ہے۔

کسی بھی چیز کی سرپرستی جب امراء و سلاطین کریں تو اس کی ترقی کی راہیں بہت حد تک آسان ہو جاتی ہیں۔ سلاطین اندلس نے بھی علم و ادب اور علماء و ادباء کی سرپرستی میں بڑا مؤثر رول ادا کیا۔ یہی وجہ ہے کہ علوم و فنون کے میدان میں خواص ہی کیا عوام کی رغبت کا یہ عالم تھا کہ جاہل شخص کو کوئی منہ لگانے کے لیے تیار نہ تھا۔ یہی بنیاد تھی کہ ہر شخص خود کو علم و ادب سے اپنا رشتہ جوڑنے پر مجبور پاتا تھا۔ سلاطین اندلس میں عبدالرحمٰن ثانی (۲۰۶ھ تا ۲۳۸ھ) تکریم علماء کے سلسلے میں ضرب المثل تھا[1]۔ ایک روایت یہ بیان کی جاتی ہے کہ فن موسیقی کے ماہر اور مشہور فنکار زریاب کو اسی نے اندلس میں پناہ دی اور عمّال کو یہ ہدایت بھیجی کہ اس کی تکریم میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا جائے اور اسے دارالحکومت قرطبہ روانہ کر دیا جائے۔ جب وہ محل میں آیا تو اس کو اور اس کے صاحبزادوں کو خطیر رقم بطور انعام بخشا۔ مزید یہ کہ اس کے لیے سالانہ تین ہزار دینار وظیفہ مقرر کیا[2]۔

عبدالرحمٰن الناصر (۳۰۰ھ تا ۳۵۰ھ) نے بہتیرے مدارس اور پبلک لائبریریوں کی بنیاد ڈالی۔ یہ علماء کی مجالس اور ان سے گفت و شنید کا دلدادہ تھا۔ ان کی صحبتوں سے مستفید ہوتا اور درپیش مسائل میں تبادلۂ خیال کرتا۔ مشہور فقیہ ابوالقاسم بن مفرج ایک حکایت یوں بیان کرتے ہیں کہ ایک روز میں استاذ فقیہ ابو ابراہیم کی مجلس میں بیٹھا تھا کہ عبدالرحمٰن الناصر خلیفۂ وقت کا ایلچی اس مجلس علم و فقہ میں حاضر ہوا۔ دراں حالیکہ ابو ابراہیم کے سامنے طالبانِ علم کا ایک جم غفیر ان سے کسبِ فیض کر رہا تھا۔ اور عرض کیا کہ خلیفہ نے درپیش

مسئلے پر تبادلۂ خیال کے لیے آپ کو یاد کیا ہے۔ اس وقت چونکہ ابوابراہیم درس و تدریس میں مشغول تھے اس لیے آپ نے جواب دیا کہ درس سے فراغت کے بعد میں حاضر ہوسکوں گا۔ قاصد روانہ ہوگیا۔ کچھ دیر بعد وہ پھر حاضر ہوا اور اس نے کہا کہ ٹھیک ہے، امیرالمومنین آپ کا انتظار کریں گے۔ آپ درس سے فراغت کے بعد تشریف لائیں اور میں آپ کے درس سے فراغت پانے تک یہیں بیٹھا رہوں گا۔ ابوابراہیم نے کہا لیکن تم دیکھ رہے ہو کہ ضعف پیری کے باعث میرا امیرالمؤمنین تک پیدل چل کر جانا بڑا دشوار ہے اور نہ ہی میرا ضعف مجھے کسی سواری پر سوار ہونے کی اجازت دے گا۔ اس لیے ایک شکل یہ ہے کہ امیرالمؤمنین سے کہہ کر باب الصناعۃ کھلوادو تو میرے لیے ان تک پہنچنا آسان ہوگا۔ چنانچہ اس وقت کے ولیعہد حکم نے دروازہ کھلوادیا۔ پھر جب شیخ کو درس سے فراغت ملی تو وہ اسی دروازے سے داخل ہوئے اور وہاں سے فراغت کے بعد واپس بھی اسی دروازے سے آئے۔ ان کی واپسی کے بعد یہ دروازہ بند کر دیا گیا۔[۳]

اس ایک واقعے سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ خلیفۂ وقت ایک فقیہ کو طلب کرتا ہے لیکن جب فقیہ کو درس میں مشغول پاتا ہے تو انتظار کے کٹھن لمحات کو بھی گوارہ کرتا ہے۔ نیز یہ کہ اس کی آسائش اور آرام کا بھی خیال رکھتا ہے۔

حکم المستنصر (۳۵۱ھ تا ۳۶۲ھ) کے متعلق مؤرخین لکھتے ہیں کہ اس کو علم اور علماء، فقہاء اور ادباء سے جس قدر لگاؤ تھا اس کی نظیر نہیں ملتی۔ جب حکم ولیعہد تھا تو اس نے مشہور لغوی ابوعلی قالی کی اندلس آمد پر استقبال کے لیے وفود بھیجے اور پوری شاہانہ تمکنت کے ساتھ اس کا استقبال کیا۔ ابوعلی قالی ۳۲۸ھ میں اندلس آئے تھے۔ کتاب الأغانی کے مشرق میں منظر عام پر آنے سے قبل حکم نے پیشگی رقم بھیج کر اسے اندلس میں منگوالیا۔ اس نے قرطبہ میں پبلک لائبریریوں کا جال بچھادیا تھا اور اسی کے عہد میں غرناطہ میں ستر لائبریریوں کا قیام عمل میں آیا۔[۴]

ملوک الطوائف کے دور اقتدار میں علم اور علماء کی ترقی اور اکرام میں سابقہ اور مقابلہ والی کیفیت ہوگئی تھی۔[۵] ہر خطّہ کا حکمراں اس بات کی کوشش کرتا کہ اس کے زیر اثر علوم و

فنون کے ذخائر پروان چڑھیں اور اس کی قدر و منزلت اور شہرت میں ہر چہار جانب اضافہ ہو۔ ہر بادشاہ اپنی جانب سے بیش بہا معاوضے کے عوض یہ چاہتا تھا کہ کوئی بھی تالیف منظرِ عام پر آئے اس میں اس کا نام ہو۔ حتیٰ کہ اس منافست میں بھائی بھائی کے درپۂ آزار تھا۔ فتح بن خاقان اسی حرص کا شکار ہو کر قتل ہوا۔ ان حکمرانوں میں بعض خود بڑے بڑے عالم اور ادیب تھے۔ ان میں المظفر الأفطس صاحب بطلیوس بہت بڑا عالم اور ادیب تھا۔ علوم و فنون کا ماہر اور قدر داں تھا۔ اس کے سلسلے میں ابن بسام کے حوالے سے عبدالمنعم خفاجہ نے لکھا ہے

"كان المظفر المتوفى سنة ۴٦۰ھ أديب ملوك عصره غير مدافع ولا مضازع وله التصنيف الرائق والتاليف الفائق المترجم بالتذكرة المشتهر أيضاً باسم الكتاب المظفري في خمسين مجلداً يشتمل على فنون وعلوم وسير ومثل وخبر وجميع ما يختص به الأدب" یعنی مظفر عصر ملوک الطوائف کا بلند پایہ ادیب تھا، تاریخ و سیر کے موضوع پر اس کی سب سے مشہور کتاب پچاس جلدوں میں ہے جو اسی کے نام سے موسوم کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب علوم و فنون اور ادب و تاریخ کا بہترین شاہکار ہے۔

صاحب "المعجب" کے بقول مظفر علوم و فنون کا اس قدر دلدادہ تھا کہ خود اس کی ذاتی لائبریری میں مختلف علوم و فنون پر بے شمار کتابیں تھیں۔ انہی کتابوں کے مطالعے کا ماحصل اس نے اپنی کتاب میں پیش کیا ہے۔[۲]

اہلِ قرطبہ کے علمی ذوق کا تذکرہ صاحب قصۃ الأدب یوں کرتے ہیں کہ وہاں بے شمار بڑے بڑے کتب خانے تھے جس میں نادر اور قیمتی کتابوں کے ذخائر کا انبار تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اہل قرطبہ دیگر اندلسیوں کے مقابلے میں میدان علم و ادب میں، کثرت علماء اور ان کی تکریم میں اپنی مثال آپ تھے۔[۳]

باقاعدہ ایک کمیٹی مقرر تھی جس کے ذمے یہ کام تھا کہ کہیں بھی کوئی کتاب شائع ہو وہ اسے اندلس کے مکتبے کے لیے فراہم کرے۔ چنانچہ بغداد، دمشق، خراسان اور استانہ وغیرہ سے کتابوں کی فراہمی کا سلسلہ بدستور جاری رہا کرتا تھا۔ مترجمین کی تعداد بھی خاصی تھی جو ہمہ وقت دوسری زبانوں سے عربی میں ترجمہ کا کام کیا کرتی تھی۔

قرطبہ میں ۸۰ جامعات تھیں جہاں تشنگان علم وادب اپنے علم کی پیاس بجھانے آیا کرتے تھے۔ قرطبہ کی جامعات سے جو مغرب کے نابغۂ روزگار بن کر شہرت کی عظیم بلندیوں پر پہنچے ان میں بطرس فنرابل، قسیس کوونی اور شانجہ وغیرہ نے عربوں کے چشمۂ علم وادب سے سیراب ہوکر اتنا اونچا مقام پایا۔[9]

شارل الحکیم جو حکم ثانی کا معاصر تھا اس کے بارے میں ایک روایت یہ نقل کی جاتی ہے کہ جب وہ فرانس کے تخت حکومت پر بیٹھا تو اس نے اس بات کی پوری کوشش کی کہ اپنے ملک کو علم وادب کا مرکز بنائے، جس کے لیے اس نے کثیر تعداد میں کتابیں منگوائیں لیکن وہ کامیاب نہیں ہوسکا۔ نہ کتابیں جمع کرنے میں اور نہ ویسے ماہرین پیدا کرنے میں جو اندلس کی شان تھے۔

خلفاء کی سرپرستی اور عربی نوازی کا نتیجہ یہ نکلا کہ اندلس کے ہر طبقے کی زبان عربی ہوگئی۔ یہودیوں اور عیسائیوں کا خاص طور سے اس طرف رجحان بڑھا اور انھوں نے اپنی مادری لاطینی زبان ترک کرکے عربی زبان اختیار کرلی جیسا کہ اس وقت کا ایک عیسائی پادری کہتا ہے کہ عربی زبان کی شیرینی اور چاشنی کی بنا پر شعر، قصص، دین وفلسفہ عربی زبان میں ہی پڑھنا ہمیں زیادہ مرغوب ہے۔ ہم میں کا کوئی ایسا نہیں جو اپنی مقدس کتاب لاطینی زبان میں پڑھتا ہو اور ہماری نئی اور نوخیز نسل عربی زبان کے علاوہ اور کوئی زبان جانتی ہی نہیں۔ ان کے سامنے اگر لاطینی زبان وکتب کا ذکر کیا جاتا ہے تو وہ اس کا مذاق اڑاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس زبان میں اپنی جان ہلکان کرنا بے سود ہے۔ مسیحی تو اپنی مادری و مذہبی زبان بالکل بھول گئے۔ البتہ عربی زبان میں اس قدر مہارت حاصل کرلی ہے کہ بہترین نثر ونظم لکھتے اور بولتے ہیں۔[10]

تمام ہی مؤرخین اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے دور عروج میں عیسائی اپنی مادری زبان بالکل بھول گئے تھے۔ اور یہ بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ عربی زبان وادب کی ترقی میں عیسائیوں کا ناقابل فراموش کردار رہا ہے۔

علوم وثقافت کی ترقی کے محرکات

اندلس میں علوم وثقافت کی ترقی کی راہ میں کئی چیزیں ممد ومعاون ثابت ہوئیں۔ ایک

تو یہ امراء وسلاطین کی سرپرستی رہی اور دوسرے یہ کہ ان امراء و سلاطین کی نگرانی میں علماء وادباء کے ایک ذہین طبقے کی رہنمائی بھی حاصل رہی۔ عوام وخواص کی اس جانب رغبت ہی کی بناء پر اندلس میں مدارس وجامعات کا جال بچھا ہوا تھا۔ جیسا کہ مقری نے لکھا ہے کہ فنون علم کی تحصیل میں اہل اندلس اس قدر حریص تھے کہ بلا استثناء ہر شخص کسی نہ کسی طور سے خود کو ذی علم طبقہ میں شمار کروانے کی سرتوڑ کوشش کرتا۔ علماء وادباء کی کثرت کے باوجود وہ ایک دوسرے کی تعظیم وتکریم میں بھی طاق تھے اور یہ بات حد درجہ قبیح تصور کی جاتی تھی کہ کوئی جاہل رہ جائے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر شخص خود کو مجبور پاتا تھا کہ وہ بھی علم وادب کے حصول میں دلچسپی لے۔ ماحول بھی اس قدر سازگار تھا کہ لوگ خود بخود اس کی طرف راغب ہوئے۔[۱۱]

عوام زیادہ تر ساتوں مشہور قرات، احادیث اور فقہ کے علوم میں دلچسپی رکھتے تھے لیکن خواص فقہی مسائل میں تمام مذاہب کے استدلالات سے بادشاہ کی محفل میں مباحثہ کیا کرتے تھے۔

تمام مؤرخین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اندلس میں علوم وفنون کی ترقی کا سب سے بڑا محرک یہ تھا کہ اہل اندلس کی نگاہیں مشرق پر گڑی ہوئی تھیں۔ وہ یہ دیکھ رہے تھے کہ مشرق میں کس طرح کی ترقی روز بہ روز ہو رہی ہے۔ بھلا وہ ان سے پیچھے کیسے رہ سکتے تھے۔ یہی وہ بنیادی جذبہ تھا جس نے انھیں ابھارا کہ وہ بھی مشرق کی تیز رفتار دوڑ میں اس کا مقابلہ کریں۔ چنانچہ انھوں نے اس کی ہر ممکن کوشش کی۔ اس کی خاطر اندلس کے خواص نے مشرق کا سفر کیا اور وہاں سے تحصیل علم وملکات کے بعد اپنے ملک کے لیے ویسی ہی تخلیقات پیش کیں۔ مثال کے طور پر ابن عبدربہ نے اپنی کتاب "العقد الفرید" لکھ کر ابن قتیبہ کی کتاب "عیون الأخبار" کا بدل پیش کیا جو "عیون الأخبار" سے بدرجہا امتیازی حیثیت کی حامل ہے۔ اسی طرح ابن بسام کی کتاب "الذخیرۃ" ثعالبی کی کتاب "یتیمۃ الدہر" کی ثانی کی حیثیت رکھتی ہے۔ جس طرح نثر کے میدان میں ادباء نے یہ کوشش کی کہ مشرق کے نثری سرمایوں کا متبادل پیش کریں۔ ٹھیک اسی طرح شعراء نے بھی اس کوشش میں مہارت کا ثبوت دیا۔ چنانچہ یہ ان کی کامیابی ہی کا نتیجہ تھا کہ ابن زیدون کو بحتری المغرب، ابن ہانی کو متنبی المغرب اور ابن دراج کو ابونواس المغرب کا

خطاب ملا[۱۲]

مشرق کی تقلید میں اہل اندلس ہر رطب و یابس کے پیچھے نہیں پڑتے تھے۔ چنانچہ علم کلام و فلسفہ اور علم نجوم سے انھیں حد درجہ نفرت تھی۔ جب کہ یہ علوم مشرق میں خوب تیزی سے پھیل رہے تھے اور ترقی کے منازل طے کر رہے تھے۔ طرح طرح کی فلسفیانہ موشگافیاں عوام میں بھی زور پکڑ رہی تھیں اور پھر یہ چیزیں ادب اور شاعری پر بھی اثرانداز ہو رہی تھیں لیکن چونکہ اہل اندلس اپنے رائج عقیدہ میں کسی قسم کا سقم برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں تھے اس لیے انھیں فلسفہ و علم کلام سے غایت درجہ کی نفرت تھی۔ لیکن یہ رجحان زیادہ دیر قائم نہ رہ سکا اس لیے کہ بعد کے دور میں ایسے ایسے فلاسفہ پیدا کیے جو اپنی مثال آپ تھے۔ اس کے باوجود اندلسی عربی ادب میں فلسفہ کے اثرات نفوذ نہیں کر پائے۔ اندلس کے مشہور فلاسفہ میں ابن زہرت متوفی ۵۹۵ھ، ابن ماجہ متوفی ۵۳۳ھ، ابن رشد متوفی ۵۹۵ھ اور ابن طفیل متوفی ۵۸۱ھ نے کارہائے نمایاں انجام دیے۔

سرزمین اندلس کی زرخیزی اور شادابی کا بھی عربی علوم و فنون و آداب کی ترقی میں بڑا زبردست ہاتھ رہا۔ وہاں کی آب و ہوا رومان پرور تھی۔ اس نے اہل اندلس کی فطرت میں لذت، رنگینی، لطافت اور چستی بھردی۔ اسی رومانٹک ماحول کا اثر تھا کہ فنون وادب کی ترقی کی راہیں دوچند ہوگئیں۔ جیسا کہ عبدالمنعم خفاجہ نے لکھا ہے کہ عربی زبان وادب کے اندر نکھار اُس وقت آیا جب اہل عرب خشک صحراؤں اور تپتے ہوئے ریگستانوں سے نکل کر سرسبز و شاداب اور سدا بہار علاقوں میں آباد ہوئے۔ جہاں ندی، نالے، نہریں، باغات، چرند پرند اور بلند و بالا محلات نے انھیں کیف و سُرور کی مستیوں میں گم کر دیا۔ ان کی زبان میں بھی شیرینی آئی، ٹھوس، ثقیل اور جامد الفاظ و محاورات سے بالاتر ہوکر مناظر و مشاہد کی تصویر کشی میں تنوع آیا۔[۱۳]

سلاطین اندلس کے علوم و فنون کی راہ میں تعاون اور تشجیع کا بھی ایک خاص محرک تھا۔ وہ یہ کہ یہ سلاطین وہی تو تھے جن کا اقتدار کبھی مشرق میں بھی تھا لیکن گردش زمانہ کے ہاتھوں مشرق کے اقتدار سے ہاتھ دھونا پڑا۔ اب رہا سہا اقتدار جو خوش قسمتی سے سرزمین اندلس میں

حاصل ہوا تھا اس کے استحکام کے لیے ضروری تھا کہ ترقی کی اس دوڑ میں کسی سے پیچھے نہ رہا جائے خصوصاً اس مشرق سے جو اب ان کے دشمنوں کے قبضے میں تھا۔ اس کے لیے جہاں سلاطین نے اہل اندلس کی آسائش و آرام کی فراہمی پر بھرپور توجہ دی وہیں علوم و فنون کی ترویج و اشاعت میں بڑا مؤثر رول ادا کیا۔ پبلک لائبریریاں، مدارس، کالجز اور جامعات کا ایک لامتناہی سلسلہ تھا جو اندلس کی رونق میں اضافے کا سبب بنا۔ غرضیکہ تمام شعبہ ہائے زندگی میں اپنی کوششوں کے ذریعے اندلس کو اس مقام پر پہنچایا کہ نہ صرف اہل مغرب کا مطمح نظر بنا بلکہ تمام خلق خدا کا مرکز علم و فن تصور کیا جانے لگا۔

عبدالمنعم خفاجہ کسی محقق کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اہالیان اندلس نے ہر طرح کے علم و فن سے متعلق کتابوں کے جمع پر خصوصی دھیان دیا۔ پورے اندلس میں ساٹھ بڑے بڑے بڑے مکتبے تھے جن میں سب سے مشہور قرطبہ کا مکتبہ تھا۔ جن میں علوم عقلیہ و نقلیہ پر بے شمار کتابیں تھیں۔ فلکیات، ریاضیات، طب، کیمیا، موسیقی کے علاوہ اصول دین سے متعلق فقہ حدیث و تفسیر اور فنون ادب سے متعلق بلاغت، تاریخ، قصص، سفرنامے، خطبے، شعراء کے دواوین اور لغت کے معاجم وغیرہ موجود تھے۔ ان کتابوں کی فہرست ۴۴ صفحات پر مشتمل تھی خود حکم المستنصر کے ذاتی کتب خانے میں دو لاکھ کتابیں تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ شاید ہی کوئی کتاب ایسی ہو جو حکم کی لائبریری میں موجود نہ ہو اور جس پر اس کی تعلیقات نہ ہوں۔ اس سے اس کے کثرت مطالعہ کا پتہ چلتا ہے۔ حکم کا حال یہ تھا کہ اس نے اپنے مکتبے میں ماہر مترجمین اور نساخ کی ایک ٹیم جمع کر رکھی تھی جو ہمہ وقت اسی کام میں لگے رہتے تھے۔ حکم کے علاوہ دیگر خلفاء بھی کم و بیش ایسا ہی بلند پایہ ذوق رکھتے تھے۔[۱۷]

اہل اندلس کے اندر علم و فن کے حصول کے میلان کے ساتھ ساتھ عام طور سے ذکاوت و ذہانت کوٹ کوٹ کر بھری تھی۔ مشرق میں عربوں کے یہاں زمانۂ جاہلیت میں ذہانت و فطانت کی اعلیٰ مثالیں ملتی ہیں۔ انھیں اشعار و اخبار وغیرہ ازبر تھے۔ چونکہ کتابت وغیرہ کی اشاعت نہیں ہوئی تھی۔ اس لیے یہ تمام چیزیں سینہ بہ سینہ منتقل ہوتی تھیں۔ اہل اندلس کے لیے بھی اخبار، اشعار، انساب، ایام اور دیگر اصناف علم زبانی ازبر کرلینا کوئی مشکل بات

نہیں تھی۔ کسی بھی بات کو سُن کر وہ جس طرح اپنے ذہن میں محفوظ کر لیتے تھے اس کی مثال جاہلی دور کے علاوہ نہیں مل سکتی۔ اسی ذہانت وفطانت سے متعلق ایک واقعہ صاحب قصۃ الادب نے نقل کیا ہے کہ ابوبکر بن وزیر ابو مروان عبد الملک ایک کاتب سے "کتاب الأغانی" کی کتابت کروار ہے تھے۔ کتابت ابھی مکمل نہیں ہوئی تھی۔ جس حصے کی کتابت ہو چکی تھی اس کو اصل نسخے سے ملانے کے لیے انھوں نے کاتب کو اصل نسخہ لانے کے لیے بھیجا۔ اس دوران میں ایک بوڑھا شخص آیا اور کہا کہ اپنے باپ (ابو مروان) کو بلاؤ۔ ابوبکر نے جواب دیا کہ اس وقت وہ آرام کر رہے ہیں۔ بہر حال کچھ دیر وہ بوڑھا خاموش رہا پھر پوچھا کہ یہ کون سی کتاب تمھارے ہاتھ میں ہے۔ ابوبکر نے کہا کہ آپ معلوم کر کے کیا کریں گے۔ آپ اس کے متعلق کیا معلوم کرنا چاہتے ہیں۔ تو اس بوسیدہ حال بزرگ نے جواب دیا کہ میں اس کا نام معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ کیوں کہ میں بھی کچھ کتابوں کے نام جانتا ہوں۔ ابوبکر نے کہا کہ یہ "کتاب الأغانی" ہے۔ اس کی کتابت کروا رہا ہوں۔ شیخ نے پوچھا کہاں تک کتابت ہو چکی ہے' ابوبکر نے کہا کہ فلاں جگہ تک۔ پھر یوں ہی کچھ دیر گفتگو چلتی رہی۔ اتفاق سے اس بوڑھے نے پوچھ لیا کہ کتابت کیوں رُکی ہوئی ہے تو ابوبکر نے جواب دیا کہ کاتب کو اصل نسخہ لانے کے لیے بھیجا ہے تاکہ جس حصے کی کتابت ہو چکی ہے اسے اصل نسخے سے ملا سکوں۔ بوڑھے نے کہا کہ تم کاپی کھولو اور ملاؤ میں بولتا ہوں۔ اس پر ابوبکر نے متعجب ہو کر پوچھا کہ اصل کتاب کہاں ہے تو شیخ نے کہا کہ میں نے بچپن میں یہ کتاب حفظ کر لی تھی۔ اس پر ابوبکر کو ہنسی آئی۔ لیکن جب شیخ نے پڑھنا شروع کیا تو ابوبکر کے بقول کہیں بھی زیر زبر واو یا ف کی غلطی نہیں ملی۔ ابوبکر فوراً بھاگے ہوئے اپنے باپ کے پاس گئے اور انھیں جگا کر یہ واقعہ سُنایا۔ باپ نے سنتے ہی اسی حالت میں باہر آکر اس بوڑھے بوسیدہ حال شخص کو گلے لگا لیا اور ان سے معذرت طلب کی کہ یہ لڑکا آپ کو جانتا نہیں تھا اس لیے اس سے کوتاہی ہوئی۔ پھر اس کے باپ ابو مروان نے اس کی خوب پذیرائی کی اور رخصت کرنے ننگے پیر باہر آئے اور ان کے لیے سواری کا انتظام کیا۔ بوڑھے کے جانے کے بعد ابوبکر نے اپنے باپ سے پوچھا کہ یہ کون تھے تو باپ نے انھیں ڈانٹ کر کہا: "اسکت ویحک هذا أديب الاندلس وسيدها في علم الأدب هذا ابو محمد عبد المجيد بن عبدون"[15]

اس ایک واقعہ سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اندلسیوں میں کس بلا کا حافظہ تھا اور عوام و خواص کے اندر کس قدر یہ جذبہ تھا کہ قوم کی میراث کی حفاظت کی جائے اور اس میں اضافے کا سبب بنایا جائے۔ اس سے اس بات کا بھی پتہ چلتا ہے کہ امراء و سلاطین علماء و فضلاء کا ادب و احترام کس قدر کیا کرتے تھے۔ ایک وزیر کا بے ساختہ ایک خستہ حال بوڑھے سے بغلگیر ہو جانا اور اس کی پذیرائی میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کرنا امراء و سلاطین کی پاک ذہنیت کی واضح دلیل ہے۔

عرب فاتحین کا یہ مزاج تھا کہ وہ جس علاقے کو بھی فتح کرتے سب سے پہلے وہاں مسجد کی بنیاد ڈالتے اور مدارس قائم کرتے۔ اُن کا بنیادی مطمح نظر دینی شعائر اور علوم کی تبلیغ تھا۔ ہمیشہ یہی دونوں چیزیں کسی بھی نظریے کو استحکام و دوام بخشنے میں بنیادی اہمیت کی حامل رہی ہیں۔ مؤرخین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نظامِ تعلیم 'مدارس'، 'کالجز' اور جامعات کی شکل میں رائج کرنے کا بنیادی سہرا اندلسی عربوں ہی کے سر جاتا ہے۔ وہیں سے نظامِ تعلیم کا یہ طریقہ رائج ہوا[۱۹]۔ محمود مصطفیٰ نے بھی اندلسی عربوں کی اس دین کی طرف واضح لفظوں میں اشارہ کیا ہے۔ ان کے بقول اندلس میں عربوں ہی کے منارۂ علم کی شعاعوں کی ضیا پاشیاں تھیں کہ یورپ ان سے مستفید ہو کر جہالت کی تاریکی سے نکل کر علم و عقل و معرفت کی روشنی میں آیا، اہلِ یورپ یونانی حکمت و فلسفے سے اسی وقت واقف ہوئے جب کہ انھوں نے عربی زبان میں حکمت و فلسفہ کی کتابوں سے کسبِ فیض کیا۔ اور مدارس و جامعات کا نظام بھی انھوں نے عربوں ہی سے سیکھا۔ اندلس کے ہر شہر میں مدارس و جامعات تھے جو الگ الگ کلیات میں منقسم تھے۔ قرطبہ، اشبیلیہ، طلیطلہ اور مرسیہ کی دانش گاہیں بلالحاظ مذہب و ملت طلباء سے پُر تھیں۔ ان کے بقول حکم کے زمانۂ اقتدار میں صرف قرطبہ میں اسّی مدارس تھے۔

مغربی محققین بھی اس امر کا اعتراف کھلے دل سے کرتے ہیں۔ وہ اس بات کے معترف ہیں کہ یورپ کی ترقی کی بنیاد عربوں نے ہی ڈالی تھی۔ اہلِ یورپ کو جہالت کی عمیق اور گھٹاٹوپ گہرائیوں سے روشنی تک لانے میں اہلِ عرب کا احسان کبھی فراموش نہیں کیا جاسکتا۔ جس زمانے میں یورپ تہذیب و ثقافت اور علم و فن سے بالکل نابلد تھا اس وقت اندلس تہذیب و ثقافت اور

علوم وفنون کی اعلیٰ بلندیوں پر فائز تھا۔ سرزمین اندلس کے ذرّے ذرّے سے علوم و معارف اور تہذیب وثقافت کی نشان دہی ہوتی تھی۔ مگر ہائے گردشِ زمانہ جس نے اندلس سے عربوں کا وقار چھین لیا۔ اور احسان فراموش یورپ نے اپنے محسن کو صرف بھلا ہی نہیں دیا بلکہ سائنس و ٹکنالوجی کی ترقی کا سارا سہرا اپنے اوپر باندھ رہا ہے۔

حواشی

۱ خفاجہ عبدالمنعم : قصۃ الادب فی الاندلس، جلد ۱، صفحہ ۱۹۳، بیروت ۱۹۶۲ء

۲ ایضاً

۳ ایضاً اور المقری، احمد بن محمد : نفح الطیب من غصن الأندلس الرطیب، جلد ۱، صفحہ ۲۰۰، مصر ۱۹۴۹ء

۴ ایضاً اور آنخل جنثالث بالنثیا، تعریب : مُونس حسین : تاریخ الفکر الاندلسی، النہضۃ المصریہ القاہرہ ۱۹۵۵ء

۵ ابن خاقان : قلائد العقیان، صفحہ ۴

۶ محمود مصطفیٰ، الأدب العربی، جلد ۳، صفحہ ۳۲ اور قصۃ الأدب، جلد ۱، صفحہ ۱۹۰

۷ ایضاً

۸ قصۃ الأدب فی الأندلس، جلد ۱، صفحہ ۱۴۶

۹ ایضاً

۱۰ ایضاً صفحہ ۲۲۶

۱۱ نفح الطیب، جلد ۱، صفحہ ۱۹۰

۱۲ قصۃ الأدب فی الاندلس، جلد ۱، صفحہ ۲۴۹

۱۳ ایضاً جلد ۱ صفحہ ۲۹۰

۱۴ ایضاً جلد ۱ صفحہ ۱۹۱

۱۵ ایضاً صفحہ ۲۴۴

۱۶ ایضاً صفحہ ۱۹۱

انجم آرا فلاحی

قاسم امین اور تحریک آزادئ نسواں

عالم اسلام کے تقلیدی تصوّر اور روایت پرستانہ فکر اور جمود و تقشف پر کاری ضرب لگانے والوں میں اور اسلام اور دور جدید کے تقاضوں کے مطابق تعبیر و تشریح کرنے والوں میں شیخ محمد عبدہٗ (۱۸۴۸ء - ۱۹۰۵ء) اور علاّمہ رشید رضا (۱۸۶۵ء - ۱۹۳۵ء) کے نام سرفہرست ہیں۔ ان کی تعلیمات کے زیر اثر مسلم ممالک میں مصلحین کا ایک مکتب فکر وجود میں آیا جس کے ایک نمایاں فرد قاسم امین (۱۸۶۳ء - ۱۹۰۳ء) بھی تھے۔ جنھوں نے اصلاح معاشرہ کے سلسلے میں عورتوں کی آزادی کے مسئلے پر قلم اٹھایا اور ارباب مذہب کی شدید مخالفتوں اور دشنام طرازیوں کی پروا نہ کرکے آزادئ نسواں کی تحریک چلائی اور دنیائے عرب میں "محرر المرأۃ" کے لقب سے یاد کیے گئے۔

قاسم امینؒ یکم دسمبر ۱۸۶۳ء کو قاہرہ کے مضافات میں طرہ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد امین بک ایک ترکی النسل خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ابتدائی تعلیم اسکندریہ میں پائی قاہرہ کے المدرسۃ التجہیزیہ اور پھر مدرسۃ الحقوق میں داخلہ لیا اور ۱۸۸۱ء میں یہاں سے فراغت حاصل کی اور اسی سال تعلیم کے لیے فرانس چلے گئے اور مونپلیہ کے لا کالج میں ایڈمیشن

محترمہ انجم آرا فلاحی، ریسرچ اسکالر، شعبۂ عربی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

لیا۔ فرانس سے تقریباً چار سال کے قیام کے بعد وہ ۱۸۸۵ء میں مصر لوٹے۔ ۱۸۸۷ء میں وہ قسم قضایا الحکومت میں داخل ہوئے۔ ۱۸۸۹ء میں بنی سویف کے رئیس نیابت مقرر ہونے پر سب سے پہلا کام انھوں نے یہ کیا کہ عرابی پاشا کی بغاوت کے جرم میں جتنے لوگ قید تھے سب کو رہا کر دیا۔ بنی سویف میں دو سال کے قیام کے بعد وہ طنطا منتقل ہو گئے۔

جون ۱۸۹۲ء میں اکتیس سال کی عمر میں مصر کی عدالت مرافعہ محکمۃ الاستئناف میں مستشار مقرر ہوئے۔ ۱۸۹۴ء میں انھوں نے ایک فرانسیسی مصنف دق دارکور (Duc D,Harcourt) کی کتاب Egypt et les Egyptiens کو پڑھا جس میں اس نے اسلام اور مسلمانوں پر سخت حملے کیے تھے اور مصری مسلمانوں کے تنزل و ابتری کا ذمّے دار اسلام کو ٹھہرایا تھا کیوں کہ اس کے بقول اسلام سائنس کا دشمن تھا اور جدید تمدّن اسلامی روح کے منافی تھا اور مسلم معاشرے کی پسماندگی میں پردے کا خاص عمل دخل تھا۔[۲]

جوں ہی قاسم امین نے اس کتاب کو پڑھا ان پر شدید ردعمل طاری ہوا اور انھوں نے فوراً اس کا جواب لکھنا شروع کر دیا اور ایک سال کے اندر ہی اس سے فارغ ہو گئے یہ کتاب جو انھوں نے فرانسیسی زبان میں لکھی تھی ۱۸۹۴ء میں Les Egyptiens — Response a M.Le Duc D'Harcourt کے نام سے شائع ہوئی۔ مصر کی ابتری کے جواب میں قاسم امین نے لکھا کہ ہر قوم کو ترقی کی راہ میں دشواریوں اور مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اگر مصر آج پستی کی حالت میں ہے تو یہ پستی اس کا مقدّر نہیں ہے بلکہ اس کے بھی مصیبتوں کے بادل چھٹ سکتے ہیں اور وہ بھی ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکتا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے فرانس کی مثال پیش کی کہ ابھی کچھ ہی عرصے پہلے فرانس بُری طرح سماجی تنزل کا شکار تھا اور کاشتکاروں کو غلاموں کی طرح خریدا اور بیچا جاتا تھا۔ وہاں کا جاگیردار مشرقی ممالک کے جاگیردار کے مقابلے میں کہیں زیادہ طاقت ور تھا لیکن ان میں سے کوئی بات فرانس کی موجودہ ترقی میں مانع نہیں ہوئی اور وہ اپنے تاریک ماضی سے آزاد ہو گیا۔

اسلام پر لگائے ہوئے اعتراضات کے جواب میں کہا کہ اسلام سائنس کی تلقین کرتا ہے اور قرآن میں ایسی بہت سی آیتیں ہیں جن میں سائنسی مظاہر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ قاسم امین کے جواب کا سب سے اہم حصّہ پردہ اور تعدد زوجات وغیرہ کی پُرزور حمایت ہے۔ جس میں انھوں نے بتایا کہ عورتوں کے متعلق اسلام کے قوانین یورپ کے قوانین سے کہیں بہتر ہیں اور مسلمان عورتوں کو جو حقوق حاصل ہیں وہ یورپی عورتوں کو ابھی تک حاصل نہیں ہو سکے ہیں۔ انھوں نے مغربی تمدّن کی شدّت سے مذمّت کی اور عورتوں اور مردوں کے اختلاط کو جنسی فساد کا موجب قرار دیا[۳]

قاسم امین نے دق دارکور کے جواب میں جو موقف اختیار کیا اس کا واحد مقصد اسلام کا دفاع تھا۔ اس وقت اسلامی روایات کے ساتھ وفاداری ان کی پوری زندگی پر چھائی ہوئی تھی اور وہ ابتدا میں اسلامی تعلیمات کے پُرزور حامی اور وکیل تھے۔ بعد میں ان کی زندگی اور فکر میں زبردست تبدیلی آئی اور وہ اسلامی فکر کے بجائے مغربی فکر کے علمبردار اور نقیب بنتے گئے۔

قاسم امین نے رفتہ رفتہ مغربی علوم کا کثرت سے مطالعہ کیا اور مغربی تہذیب و تمدن اور اُس کی روز افزوں ترقی نے انھیں اسلام کے روایتی تصور سے بیزار اور منحرف کر دیا۔ مسلم معاشرے میں اوہام و خرافات، فطری پسماندگی، معاشرتی عدم توازن کی بُرائیاں جڑ پکڑ چکی تھیں۔ چنانچہ علماء کے تقلیدی رجحان کے خلاف قاسم امین کے اندر بغاوت کے جذبات پیدا ہوئے اور علم اور تجربے میں اضافے کے ساتھ ساتھ اسلامی شریعت سے ان کی بیزاری بڑھتی گئی۔ چنانچہ عورتوں کی آزادی کے ایک زبردست داعی کی حیثیت سے مصری صحافت کے آسمان پر نمودار ہوئے اور ۱۸۹۸ء میں "تحریر المرأۃ" کتاب لکھ کر عورتوں کی آزادی کا سوال شدومد سے اُٹھایا۔

مصر میں آزادیٔ نسواں کے موضوع پر اس سے پہلے علی مبارک پاشا نے اپنی کتاب طریق الھجاء والتمرین علی القراۃ فی اللغۃ العربیۃ میں اور رفاعہ الطھطاوی نے اپنی کتاب المرشد الأمین للبنات والبنین میں بحث کی تھی اور عورتوں کی تعلیم و

تربیت کے مسائل اور تعدد ازدواج اور مروّجہ طلاق وغیرہ کے متعلق تند و تیز اسلوب میں اظہارِ خیال کیا تھا۔ شیخ محمد عبدہٗ نے اصلاح معاشرہ کی پوری تحریک چلائی تھی اور قرآن پاک کے عصری تقاضوں کے مطابق تفسیر کر کے عورتوں کے مسائل پر کھل کر گفتگو کی تھی لیکن عبدہٗ کے نزدیک تمام مسائل کا حل اسلامی قوانین کی تنفیذ میں تھا۔ وہ عورتوں کی آزادی اور اجتماعی و قومی معاملات میں ان کی شرکت کے اسلامی حدود میں رہ کر قائل تھے[۴]

قاسم امین نے تجدد کی جس تحریک کی بنیاد ڈالی اس میں اسلامی تعلیمات اور قرآن وحدیث کے بجائے مغربی عائلی نظام اور سیکولر افکار و تصورات کا دخل زیادہ تھا۔ یہ صحیح ہے کہ مسلم معاشرے میں جاگیردارانہ نظام رائج تھا اور مذہبی طبقہ بھی عورتوں کو وہ حقوق دینے پر تیار نہ تھا جو قرآن وحدیث میں مذکور ہیں لیکن قاسم امین طبقہ علماء اور مسلم خاندانوں میں رائج عائلی نظام سے متنفر ہو کر قرآن وحدیث کی صریح تعلیمات اور تاریخ اسلامی کے تعامل سے یکسر منحرف ہو گئے۔

قاسم امین نے عورت کے مقام و مرتبہ پر بہت کھل کر گفتگو کی ہے۔ ان کے نزدیک اسلام نے عورت کو بلند مرتبہ عطا کیا۔ اس معاملے میں دوسرے تمام مذاہب اس سے بہت پیچھے ہیں[۵]۔ ان کے مطابق قرآن میں عورت اور مرد کے درمیان مساوات اور برابری کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اسلام نے عورت کو وہ تمام حقوق عطا کیے جو مردوں کو حاصل تھے۔ خرید فروخت، ہبہ اور وصیت وغیرہ اور کاروبار اور معاملات میں اسے برابر کے حقوق دیے گئے اور یہ کہ اسلامی شریعت نے عورتوں کو جو حقوق عطا کیے ہیں ان سے مغربی عورتیں بھی ابھی تک محروم ہیں لیکن قاسم امین کو یہ شکایت بھی ہے کہ اسلام کی تبلیغ واشاعت اور اجنبی اقوام سے اختلاط کی وجہ سے اسلام اپنی اصل صورت پر قائم نہ رہ سکا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ عورت کے تمام حقوق فراموش کر دیے گئے اور وہ پسماندگی کا شکار ہو گئی[۶]

قاسم امین نے مرد اور عورت کے درمیان مکمل مساوات کا جو نعرہ دیا وہ اسلامی نقطۂ نظر سے بھی بے اعتدالی کا شکار تھا اور اسرار و رموز فطرت اور مرد اور عورت دونوں کے فطری وظائف حیاتیاتی نشو و ارتقا، اور سماجی و معاشرتی تعلقات کے نقطۂ نظر سے بھی۔ اس حقیقت

سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ قوانین واحکام میں صنفین کے درمیان مساوات اور برابری کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ مگر قرآن وسنت کی روح سے واقف ہر شخص یہ تسلیم کرے گا کہ زوجین کا دائرۂ کار ایک دوسرے سے قطعی مختلف ہے۔ مرد بنیادی طور پر گھر سے باہر کسب معاش، انتظام مملکت اور میدان جہاد میں مسلسل رزم آرا ہونے کا ذمے دار ہے جب کہ عورت کی جدوجہد کا رُخ اصلاً گھر کی طرف موڑ دیا گیا ہے۔ خواتین کی حقیقی پوزیشن یہ نہیں ہے کہ وہ بازار کی تاجر، دفتر کی کلرک، عدالت کی جج اور فوج کی سپاہی بنیں بلکہ ان کے عمل کا حقیقی میدان ان کا اپنا گھر ہے۔ گرچہ وہ اپنی سیرت وکردار کی تعمیر اور عزت وناموس کا تحفظ کرتے ہوئے سماجی ومعاشرتی میدانوں میں بھی جدوجہد کرسکتی ہیں۔

قاسم امین کے خلاف مخالفت اور اشتعال انگیزی کا اصل محرک پردے کے سلسلے میں اُن کا نقطۂ نظر تھا۔ مسلم معاشرے میں آج بھی جامد تقلیدی ذہن کارفرما ہے اور پردے کے سلسلے میں افراط وتفریط پائی جاتی ہے۔ ایک طرف مغربی کلچر اور جدید تہذیب کے زیر اثر بے حجابی اور جسم وزینت کی نمائش ہے تو دوسری طرف جاگیردارانہ ذہنیت کی کارفرمائی کی وجہ سے اسلامی شریعت کی رخصتوں سے بھی انحراف اور اُن پر پابندی ہے۔ یہی ماحول قاسم امین کے زمانے میں بھی تھا۔ انھوں نے پردے کے مسئلے پر کوئی باغیانہ اور خلاف شرع بات نہیں کہی تھی بلکہ اُن کا زور صرف اس پر تھا کہ پردے کی وہی حد ہونی چاہیے جو شریعت اسلامی نے مقرر کی ہے[۴۲]۔ انھوں نے اپنے خیالات کی تائید میں مندرجہ ذیل قرآنی آیات سے استدلال کیا ہے:

قل للمومنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكیٰ لهم إن الله خبير بما يصنعون وقل للمومنات يغضضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها[۴۳]

(اے نبی، مومن مردوں سے کہہ دو کہ اپنی نظریں بچا کر رکھیں، اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، یہ ان کے لیے زیادہ پاکیزہ طریقہ ہے، جو کچھ وہ کرتے ہیں اللہ

اس سے باخبر رہتا ہے، اور اے نبی، مومن عورتوں سے کہہ دو کہ اپنی نظریں بچا کر رکھیں، اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں، اور اپنا بناؤ سنگھار دکھائیں بجز اس کے جو ظاہر ہو جائے.)

قاسم امین نے اس آیت کی تشریح میں لکھا کہ عورتیں اپنے جسم کے بعض اعضاء اجنبی مردوں کے سامنے ظاہر کرسکتی ہیں. اگرچہ قرآن میں ان اعضاء کی تشریح اور تعیین نہیں ہے لیکن تمام ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ چہرہ، ہاتھ ان اعضاء میں داخل نہیں ہیں جن کو کھولنے کی اجازت دی گئی ہے۔[9]

قاسم امین نے تعدد ازواج کے مسئلے پر جو کچھ تحریر کیا اس کے لیے انھوں نے قرآن کی مندرجہ ذیل دو آیات سے استدلال کیا:

فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع فان خفتم أن لا تعدلوا فواحدۃ او ما ملکت ایمانکم ذٰلک ادنیٰ الا تعولوا[10]

(جو عورتیں تم کو پسند آئیں ان میں سے دو دو تین تین، چار چار سے نکاح کرلو. لیکن اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ ان کے ساتھ عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی بیوی کرو یا ان عورتوں کو زوجیت میں لاؤ جو تمھارے قبضے میں آئی ہیں بے انصافی سے بچنے کے لیے یہ زیادہ قرین صواب ہے.)

ولن تستطیعوا ان تعدلوا بین النساء ولو حرصتم فلا تمیلوا کل المیل فتذروھا کالمعلقۃ وان تصلحوا وتتقوا فان اللّٰہ کان غفورا رحیما[11]

(بیویوں کے درمیان پورا پورا عدل کرنا تمھارے بس میں نہیں ہے تم چاہو بھی تو اس پر قادر نہیں ہوسکتے لہٰذا قانون الٰہی کا منشا پورا کرنے کے لیے یہ کافی ہے کہ ایک بیوی کی طرف اس طرح نہ جھک جاؤ کہ دوسری کو ادھر لٹکتا چھوڑ دو. اگر تم اپنا طرزِ عمل درست رکھو اور اللہ سے ڈرتے رہو تو

اللہ چشم پوشی کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔)

انھوں نے مذکورہ بالا آیات سے یہ حکم نکالا کہ ایک سے زائد بیوی رکھنے کے لیے قرآن نے عدل کی شرط لگائی ہے جو تقریباً ناممکن ہے اس لیے اس سے تعدد ازواج کی نفی ہو جاتی ہے۔ اگر کسی حلال چیز سے فتنہ و فساد کا خطرہ ہو تو وہ ممنوع بھی قرار دی جا سکتی ہے۔ موجودہ معاشرے میں چونکہ تعدد ازواج کی وجہ سے خاندانی نظام پارہ پارہ ہو کر رہ گیا ہے اور متعدد بُرائیاں اس کے بطن سے جنم لے چکی ہیں اس لیے مصلحت عامہ کا خیال رکھتے ہوئے حکومت کو تعدد ازواج پر پابندی لگا دینی چاہیئے۔

شیخ محمد عبدہٗ نے بھی تقریباً اسی خیال کا اظہار کیا ہے ان کے خیال میں تعدد ازواج کے لیے ضروری ہے کہ شوہر کی مالی حالت اچھی ہو تاکہ وہ تمام بیویوں کی کفالت کر سکے۔ دوسرے یہ کہ مساوی سلوک بھی ضروری ہے۔ عبدہٗ کے نزدیک ان شرائط کی حیثیت محض اخلاقیات کی نہیں بلکہ یہ قانونی شرائط کا درجہ رکھتے ہیں۔ عبدہٗ نے عدالت کو یہ مشورہ دیا کہ وہ دوسری شادی کی اجازت دینے سے انکار کر دے۔[۱۲]

مذکورہ بالا دونوں آیات سے فقہائے امّت نے یہ اجتماعی فیصلہ کیا ہے کہ تعدد ازواج کا جواز عدل کے ساتھ مشروط ہے۔ جو شخص عدل کی شرط پوری نہیں کرتا مگر ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت سے فائدہ اُٹھانا چاہتا ہے وہ اللہ کے ساتھ دغا بازی کرتا ہے مگر یہ نقطۂ نظر مغرب سے مرعوبیت کی عکاسی کرتا ہے کہ قرآن کا اصل مقصد تعدد ازواج کے طریقے کو مٹانا تھا۔ اس قسم کی باتیں دراصل ذہنی غلامی کا نتیجہ ہیں۔ تعدد ازواج کا فی نفسہ ایک بُرائی ہونا بجائے خود ناقابلِ تسلیم ہے کیونکہ بعض حالات میں یہ چیز ایک اخلاقی اور تمدّنی ضرورت بن جاتی ہے۔ قرآن نے صریح الفاظ میں اس کو جائز ٹھہرایا ہے اور اشارہ و کنایہ میں بھی کوئی ایسا لفظ اس کی مذمّت میں استعمال نہیں کیا ہے جس سے معلوم ہو کہ فی الواقع وہ اسے مسدود کرنا چاہتا تھا۔ ثانی الذکر آیت سے اگر قاسم امین نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ قرآن نے عدل کو ناممکن قرار دے کر تعدد ازواج کی اجازت کو عملاً منسوخ کر دیا ہے تو یہ سراسر غلط ہے۔ اگر صرف اتنا ہی کہنے پر اکتفا کیا گیا

ہوتا کہ تم عورتوں کے درمیان عدل نہیں کر سکتے تو قاسم امین کی رائے درست ہوتی مگر اس کے بعد ہی جو یہ فرمایا گیا کہ "لہٰذا ایک بیوی کی طرف بالکل نہ جھک پڑو"۔ اس فقرے میں کوئی موقع اس مطلب کے لیے باقی نہیں چھوڑا جو مغرب سے مرعوب قاسم امین اس سے نکالنا چاہتے ہیں[۱۳]

طلاق کے مسئلے پر بھی قاسم امین نے جو کچھ اظہارِ خیال کیا ہے اس میں تجدّد کا رنگ نظر آتا ہے۔ مصری معاشرے میں طلاق کو بے حد آسان بنا دیا گیا تھا جو قاسم امین کے نزدیک معاشرے کی ابتری کا ذریعہ تھا۔ ان کے نزدیک اس صورت حال کی ذمّے داری حنفی فقہاء پر ہے جن کے نزدیک اگر طلاق کا لفظ زبان سے نکل گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی خواہ شوہر نے دل میں اس کی نیت نہ کی ہو۔ چنانچہ قاسم امین نے حکومت سے درخواست کی کہ وہ طلاق کے مقدمات کی کارروائی کو باضابطہ بنانے کے لیے یہ قانون نافذ کرے کہ جو شخص اپنی بیوی کو طلاق دینا چاہتا ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ قاضی کے سامنے حاضر ہو اور اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان جو نزاع ہو اس کی اُسے اطلاع کرے۔ قاضی کو چاہیے کہ وہ اس کو ایک ہفتے تک سوچنے کا موقع دے، ایک ہفتہ گزرنے کے بعد بھی اگر شوہر اپنے ارادے پر قائم ہے تو قاضی کو چاہیے کہ دونوں کے خاندان سے ایک ایک ثالث مقرر کرے اگر ثالث بھی فریقین کے درمیان صلح کرانے میں ناکام ہو جائیں تو قاضی شوہر کو طلاق دینے کی اجازت دے دے۔[۱۴]

طلاق کے متعلق قاسم امین کے مندرجہ بالا خیالات دراصل مسلم معاشرے میں پائی جانے والی بے اعتدالی کے خلاف شدید ردِعمل کا نتیجہ تھے۔ جہالت، دین سے ناواقفیت، تہذیبی شعور کی کمی اور حقوقِ نسواں سے غفلت کا یہ نتیجہ ہے کہ مذہبی خاندانوں میں بھی طلاق کے سلسلے میں قرآن و حدیث کے احکام سے کھلواڑ ہوتا رہتا ہے۔ معمولی باتوں پر طلاق کے تین الفاظ زبان سے ادا کر کے عورت کی زندگی اجیرن کر دی جاتی ہے اور اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کو تہہ و بالا کر دیا جاتا ہے جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے کہ مباح چیزوں میں سب سے زیادہ قابلِ نفرت چیز طلاق دینا ہے۔ مسلمانوں کی

حدیث نبوی سے غفلت کا یہ نتیجہ ہے کہ جدید تعلیم یافتہ خواتین اسلام کے عائلی نظام سے نکل کر جدید کلچر اور مغربی تہذیب سے وابستہ ہوتی جا رہی ہیں۔ طلاق کے غلط استعمال نے مسلم معاشرے میں ناسور کی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ جس کی اصلاح کا بیڑا اٹھانا ہر مذہبی و دینی جماعت کی اخلاقی و شرعی ذمے داری ہے۔

قاسم امین کی مصر کے مذہبی حلقے نے جو مخالفت کی اس سے انھوں نے یہ غلط نتیجہ نکال لیا کہ مذہب کی بنیادوں پر معاشرتی اصلاح کا کام انجام نہیں پا سکتا۔ چنانچہ انھوں نے مغربی تمدّن اور مغربی علوم کو اختیار کر لینے کی کھل کر وکالت کی اور اپنی دوسری کتاب المرأة الجديدة میں صاف لکھا کہ ماضی سے بے پناہ عقیدت، شعور کی کمزوری اور اس کے عجز کی دلیل ہے۔ یہ ایک ایسی بیماری ہے جس کے علاج کی طرف ہمیں جلد متوجہ ہونا چاہیے کیونکہ یہ انسان سے فکر و عمل کی صلاحیت چھین لیتی ہے۔ اس کی واحد صورت یہ ہے کہ ہم نئی پود کو اس طرح تعلیم و تربیت دیں کہ وہ مغربی تمدّن سے پوری طرح متعارف ہو سکیں۔[۱۵]

اپنی نئی تصنیف میں انھوں نے قدیم اسلامی تہذیب کو ناقص قرار دیا[۱۶] اور پردے کے سلسلے میں شریعت اسلامی کی مخالفت کرتے ہوئے لکھا کہ اس وقت یہ بحث کہ پردہ اسلامی تمدّن میں داخل ہے یا نہیں ایک ایسا سوال ہے جس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ پردے کو ترک کرنے کے لیے یہ دلیل کافی ہے کہ یہ ایک ایسی رسم ہے جو موجودہ زمانے سے مطابقت نہیں رکھتی۔[۱۷]

قاسم امین کے مندرجہ بالا نظریات کی مخالفت کرنے والوں میں طلعت حرب مصطفیٰ لطفی المنفلوطی اور فرید وجدی کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ مصر کے اسلام پسند حلقوں نے ان کی مخالفت اس شد و مد سے کی کہ ان کے خلاف کفر و الحاد کے فتوے بھی صادر ہو گئے۔ لیکن ان تمام مخالفتوں کے باوجود ان کے افکار و نظریات نے مصری ادب اور لٹریچر پر زبردست اثرات مرتب کیے۔

حواشی

لہ قاسم امین کے حالات زندگی کی تفصیل کے لیے دیکھیے۔ الزرکلی، خیرالدین، الاعلام، طبع ثانی،

مصر، جلد۶، صفحہ ۱۹، جرجی زیدان، مشاہیر الشرق، مصر ۱۹۲۲ء، جلد ۱، صفحات ۳۱۹-۳۳۱،
عثمان امین، رائد الفکر المصری، مصر ۱۹۵۵ء، صفحات ۲۰۷-۲۰۹

ے۲ دق وارکور کے اعتراضات کا خلاصہ وداد سکاکینی نے اپنی کتاب قاسم امین، دار المعارف مصر، ۱۹۶۵ء صفحات ۳۰-۳۳ میں بیان کیا ہے۔ تفصیل کے لیے احمد خاکی کی قاسم امین، مصر ۱۹۴۴ء بھی دیکھی جاسکتی ہے۔

ے۳ طلعت حرب نے فصل الخطاب فی المرأة والحجاب، مصر ۱۹۰۱ء میں قاسم امین کے جوابات کا خلاصہ پیش کر دیا ہے۔

ے۴ رشید رضا، تاریخ الاستاذ الامام، مصر ۱۳۴۴ھ ۲۷۰ صفحہ ۱۱۳

ے۵ قاسم امین، تحریر المرأة، صفحہ ۹

ے۶ نفس مصدر، صفحہ ۱۱

اسلام نے عورت اور مرد دونوں کے حقوق وضوابط کا قانونی طور پر اس طرح تعین کر دیا ہے کہ نہ مرد اپنی بالادستی کا مظاہرہ کرسکتا ہے اور نہ عورت کو اپنی مظلومیت کی شکایت ہوسکتی ہے مثال کے طور پر:

(الف) قرآن کے نقطۂ نظر سے قاتل سے قصاص میں اس کی جان لی جائے گی خواہ وہ کسی مرد کو قتل کرے یا کسی عورت کو۔

(ب) عورت اگر اپنے کسی عزیز کے قاتل کو معاف کردے تو کسی رشتے دار کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اس کے عطا کردہ پروانۂ معافی کو منسوخ کرسکے۔

(ج) اسلامی حدود کے اندر رہتے ہوئے مالیات کے میدان میں عورت اور مرد دونوں کو جدوجہد کرنے کی اجازت ہے۔ کوئی شخص ان کی محنت کے صلہ کو مسترد نہیں کرسکتا۔

(د) وراثت کے سلسلے میں اسلام نے دو اصول متعین کیے پہلا یہ کہ ایک مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام پورے خاندان کی معاشی اور تعلیمی و تربیتی ذمے داری اصلاً مرد پر ڈالتا ہے نیز یہ کہ عورت کی مالی حیثیت کو بعض فطری کمزوریوں کی بنا پر بہت زیادہ محفوظ اور مضبوط کر دیا گیا ہے جب کہ

مرد کی معاشی حیثیت ہر لحہ غیر یقینی ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ حقوق کو صاحبِ حقوق تک پہنچاؤ اور جو کچھ باقی رہے قریبی رشتے دار مرد کا حصہ ہوگا۔ کیوں کہ اسلام نے مرد پر مالی بار ڈالنے کے ساتھ افراد خاندان کے درمیان تعاون کے اخلاقی قانونی اور دستوری ضابطے بھی مقرر کر دیے ہیں۔ قاسم امین کو دراصل یہی شکایت ہے کہ اسلام کے قوانین واحکام پوری طرح سے مسلم سوسائٹی میں نافذ نہیں ہیں۔

ےھ ملاحظہ ہو محمد حسین، الاتجاهات الوطنية فی الادب المعاصر، مصر، ۱۹۵۴ء، جلد ا، صفحہ ۳۷۹

ھ قرآن کریم ۲۴: ۳۰-۳۱

۹ھ تحریر المرأۃ، صفحہ ۵۸

۱۰ھ قرآن کریم ۴: ۳

۱۱ھ قرآن کریم ۴: ۱۲۹

۱۲ھ شیخ رشید رضا، تفسیر المنار، جلد ۲، صفحہ ۳۷۵

۱۳ھ ان دونوں آیات کی مختصر تفسیر کے لیے دیکھیے، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، ترجمہ قرآن مجید مع مختصر حواشی، دہلی، ۱۹۸۲ء، صفحات ۲۰۹-۲۱۱، ۲۷۳-۲۷۵

۱۴ھ تحریر المرأۃ، صفحات ۱۵۱-۱۵۶

۱۵ھ المرأۃ الجدیدۃ، صفحات ۱۸۴-۱۸۵

۱۶ھ نفس مصدر، صفحات ۱۷۶-۱۸۳

۱۷ھ نفس مصدر، صفحات ۱۸۳-۱۸۴

بھارت بھوشن

جبین انجم

اسلام کا دوسرا رُخ

امریکہ میں اسلام کی پیروی مغربی ایشیائی ملکوں سے
بالکل مختلف خاص اسی ملک کے نظریۂ فکر کے مُطابق ہے

اسلام کے بارے میں امریکہ میں دو مختلف اور متضاد نظریات ہیں۔ ایک نظریے کے مطابق اسلام اپنے پیروؤں میں اس تحریک کو فروغ دیتا ہے جس کے نتیجے میں دہشت گردی ظہور میں آتی ہے اور اس کی مثال امریکہ میں عالمی تجارتی مرکز میں بمباری اور وہ پُل اور سُرنگیں ہیں جنھیں بمباری کا نشانہ بنایا گیا۔ اسلام کے بارے میں یہی وہ نظریہ ہے جو امریکیوں کے ذہن پر حاوی ہو گیا ہے۔ جنوبی ایشیا کو اسلام کا مرکز خیال کیا جاتا ہے اور اسے آج حرّیت پسند جمہوریت کے لیے ایک چیلنج سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برعکس امریکہ میں سیاہ فام جماعتوں کے درمیان اسلام ایک حرّیت پسند طاقت کے طور پر جانا جاتا ہے جو کسی حرّیت پسند جمہوریت کے متناقض نہیں ہے۔ سیاہ فام امریکی خود کو اسلام کے ذریعے امریکی جمہوریت میں ڈھالنے کی کوشش میں سرگرم ہیں۔ حالانکہ وہ قرآن پاک پڑھنے کے لیے عربی سیکھ رہے ہیں لیکن مغربی ایشیائی اسلام کے سیاسی مقاصد سے انھیں کوئی

جبین انجم، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سروکار نہیں ہے۔

اٹھائیس سالہ صدرالدین عبدل محمد ایک حساس نوجوان ہے۔ وہ ایک سیاہ فام امریکی ہے، اور ساتھ ہی ایک سچا دین دار مسلمان بھی۔ فلیڈلفیا میں اس سے میری ملاقات ہوئی۔ ایک باغبان کی حیثیت سے اُسے جو یافت ہوتی ہے اُس میں سے وہ ہر ماہ تین یا چار سو ڈالر ایک اسلامک اسٹڈی ہال کو چلانے کے لیے علاحدہ رکھ دیتا ہے۔ صدرالدین کے ساتھی اس کو امام کے لقب سے پکارتے ہیں۔ صدرالدین ان کی عبادت گاہ میں بھی رہنمائی کرتا ہے۔ اُس کا کہنا ہے کہ وہ ایک باصلاحیت قاری نہیں ہے۔ اپنی تقریروں میں وہ انتہائی انکسار اور عاجزی سے لوگوں سے یہ درخواست کرتا ہے کہ لوگ اسے بس "بھائی صدرالدین" کہا کریں۔

بھائی صدرالدین ایک سیاہ فام امریکی ہے جو لوگوں کو دعوتِ اسلام دے رہا ہے۔ حالانکہ امریکہ میں مسلمانوں کی آبادی تین چار کروڑ تک ہے۔ امریکی مسلم رضا کاروں کے اندازے کے مطابق مسلمانوں کی تعداد امریکہ میں پینتالیس فی صد سے کچھ زیادہ ہے۔ وہ اسلام پھیلانے کے لیے وہی طریقۂ کار اختیار کر رہے ہیں جو روشن خیال مذہبی عالموں نے بہائی مذہب کی تبلیغ کے لیے لاطینی امریکی ملکوں میں استعمال کیا تھا۔

سیاہ فام امریکی بچے اس بوسیدہ ہال میں علم کے حصول کے لیے فلیڈلفیا کے نزدیک ایک معمولی بستی میں آتے ہیں جس کو صدرالدین اور اس کے ساتھی چلاتے ہیں۔ یہاں بچوں کو اُن کے اسکول کے ہوم ورک میں مدد دی جاتی ہے۔ ہوم ورک کرنے کے بعد انھیں عربی کی تعلیم دی جاتی ہے اور قرآن شریف کی تعلیمات کی تلقین کی جاتی ہے تاکہ اُن کے ذہن نشین ہو جائے کہ قرآن کی تعلیمات سے انسان کی اخلاقی تربیت ہوتی ہے اور اس کی زندگی با مقصد ہو جاتی ہے۔ صدرالدین اور اس کے ساتھی علاقے میں رہنے والے ہر آدمی سے اپنا رابطہ قائم رکھتے ہیں خواہ وہ نشیلی دواؤں کے بیوپاری ہی کیوں نہ ہوں، اُن کو زندگی میں اوپر اٹھنے کے طریقے بتائے جاتے ہیں اور اسلامک اسٹڈی ہال میں شامل ہونے کی ترغیب بھی دی جاتی ہے۔ صدرالدین کہتے ہیں کہ یہ راستہ مسجد کی طرف جاتا ہے۔ یہ سلسلہ نوجوانوں میں

تبدیلی لانے کے لیے ایک مقامی تحریک کے طور پر شروع ہوتا ہے۔ مسجد اس عمل کی طرف صرف ایک منزل ہے۔ اپنی کونی ٹوپی کے باوجود صدرالدین سفید ٹی شرٹ اور پھٹی ہوئی جینز میں فلیڈلفیا کی گلیوں میں رہنے والے نوجوانوں سے مختلف نہیں نظر آتے ہیں۔ صدرالدین نے وضاحت کی کہ "ہم معمولی لباس اس لیے پہنتے ہیں تاکہ مسجد کا تعلق ہر عام آدمی سے ہو جائے۔"

مسجد اللہ کے امام محمد عبدالعلیم نے فلیڈلفیا میں اس طرح اظہارِ خیال کیا: "ہمارے پاس یہ ایک سنہری موقع ہے کہ ہم امریکہ میں ہیں اس لیے ہم اسلام کو نئے زاویۂ نظر کے ساتھ اس طرح اپنائیں جیسا کہ پاکستان، سعودی عرب اور مصر کے مسلمانوں نے نہیں اپنایا۔ ان سب کا نظریہ بارہویں صدی کا نظریہ ہے۔ انھوں نے خود کو اسلامی رسومات کے شکنجے میں جکڑ رکھا ہے۔ مثال کے طور پر وہ ابھی تک اسی میں اُلجھے ہوئے ہیں کہ وضو کس طرح کیا جائے؛ مجھے بتایا گیا کہ حال ہی میں سعودی عرب یونیورسٹی نے پہلا ریڈیو ٹیلی اسکوپ بنایا۔ لیکن یہاں ہم پہلے ہی چاند پر آدمی بھیج چکے ہیں۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ ہم صرف خود پر اور قرآن پاک پر نظر رکھیں۔"

جمعہ کی نماز کے بعد مقامی مکہ مسجد میں ایک مجلس منعقد ہوتی ہے جس میں عبدالعلیم اسلام کی سماجی معنویت پر تقریر کرتے ہیں۔ مجلس کو وہ اس طرح خطاب کرتے ہیں۔۔۔۔

"اسلام کو صرف رسومات کی طرح استعمال مت کرو بلکہ اس سے اپنے کو مضبوط اور طاقتور بناؤ۔ اسلام کا مقصد یہ نہیں تھا کہ چیزیں جیسی ہیں انھیں اسی حالت میں چھوڑ دیا جائے، اسلام تو ان میں تبدیلی لانے کے لیے آیا تھا۔"

عبدالعلیم حاضرینِ جلسہ سے پوچھتے ہیں: "کہاں ہے مسلمانوں کی عالمی آگاہی کا نظریہ؟ کیا پانی کی آلودگی کے بارے میں انھیں کچھ علم ہے؟ ان معلومات کے بجائے مسلمان صرف اپنی پنج وقتہ نمازوں کی ادائیگی کے لیے متفکر ہے، اُسے بس یہی فکر ہے کہ عبادت کے لیے وہ تسبیح پڑھے یا نہ پڑھے۔۔۔ تم صرف رسومات کے غلام بن کر رہ گئے ہو۔ تم صرف عبادات کی تعداد میں قید ہو کر رہ گئے ہو، تمھاری تعداد میں اضافہ ہو سکتا ہے لیکن تم طاقتور نہیں ہو۔ تم میں سے بہت کہیں گے کہ تم انتخابات میں ووٹ نہیں دیتے۔ اس سماج میں اگر ووٹ نہیں دیتے

تو تمھاری کہیں کوئی جگہ نہیں ہے۔

یاد رکھو، اسلام کو محض مقررہ اور تحکمانہ عقائد کا مجموعہ مان لینا بھی غلامی ہی کی ایک شکل ہے۔ مزارع کی غلامی کے بعد اب ہم مسجدوں کے غلام بن گئے ہیں۔ ہم جب بتاتے ہیں کہ اسلام کیا تھا تو نوجوان اس کا اثر قبول نہیں کرتے۔"

سیاہ فام امریکیوں میں اسلام کی مقبولیت کا آغاز ۱۹۱۳ء میں نیویارک میں مورش سائنس ٹمپل کے قیام سے ہو جاتا ہے۔ ۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کے دہوں میں عالیجاہ محمد کی سربراہی میں اسلام کو پہلی مرتبہ سیاسی اور مذہبی مقاصد کے حصول کے لیے استعمال کیا گیا۔ عالیجاہ محمد نے اسلام کی غیر راسخ العقیدہ سیاہ فام قوم پرور منفی تفریق کی روایت کی پیروی کی۔ بلاشبہ Malcom X ان کا سب سے ذہین مقلد تھا۔ مکہ کے سفر کے بعد ۱۹۶۵ء میں اپنے قتل سے پہلے وہ باقاعدہ سنی مسلمان ہو گیا اور اس نے اپنا نام Malcom X سے بدل کر ملک الشہباز رکھ لیا۔ 'نیشن آف اسلام' کے پیروؤں کی اکثریت Malcom X کی قیادت میں اسلام کے اس دھارے میں شامل ہو گئی۔

ہمارے زمانے میں 'نیشن آف اسلام' کے تین فرقے آج بھی امریکہ میں موجود ہیں جن میں سب سے بڑے فرقے کے رہنما لوئس فراخان ہیں۔ وارث دین کے پیروؤں کی تعداد دو لاکھ پچاس ہزار بتائی جاتی ہے جب کہ لوئس فراخان کے زیرِ قیادت "نیشن آف اسلام" کے فرقے میں داخل پیروؤں کی تعداد تقریباً بیس ہزار ہے۔

"نیشن آف اسلام" کے ذریعے سیاہ فام امریکی جوق درجوق اسلام مذہب کو اپنا رہے ہیں۔ اس لیے بھائی صدرالدین یہ کہتے ہیں کہ وہ پہلے ۱۹۷۰ء میں "نیشن آف اسلام" میں شامل ہوئے اور اس کے بعد ۱۹۷۹ء میں جا کر وہ اسلامی دھارے میں باضابطہ طور پر داخل ہوئے۔ امام عبدالعلیم بھی Malcom X کے پیرو تھے۔ مشرف بہ اسلام ہونے والے افراد کی ایک بڑی تعداد قید خانوں میں ہے جہاں اسلامی برادری امریکی قید خانوں کے نظم میں پائے جانے والے تشدد کے خلاف اُنھیں تحفظ بھی پیش کرتی ہے اور جماعتی طریقۂ تعاون کے ذریعے تہذیبِ نفس اور اصلاحِ ذات کے مواقع بھی بہم پہنچاتی ہے۔ ایمان لانے اور کلمۂ شہادت پڑھنے کے بعد

سیاہ فام امریکی اپنا نام بدل دیتے ہیں تاکہ وہ اپنے نئے سیاسی تشخص کا اظہار کر سکیں۔ یہ نام زیادہ تر عربی کے ہوتے ہیں یا پھر وہ اسلامی تصورات کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اس طرح ان ناموں کے ذریعے وہ خود کو اسلام کے درخشاں ماضی سے جوڑ لیتے ہیں، بہت سے سیاہ فام امریکی اسلام کو اس کے ثقافتی اظہار کی بنا پر اپنا رہے ہیں جب کہ بعض سیاہ فام امریکیوں کا خیال ہے کہ اسلام روحانی طور پر انھیں افریقہ کے مسلمانوں سے جوڑنے میں معاون و مددگار ہے۔ جرائم کی زندگی اور سماجی بدنظمی سے متنفر لوگ اسلام کے نظم وضبط اور قدیم اخلاقی قدروں کے اصولوں میں بہت کشش محسوس کرتے ہیں۔ سیاہ فام جماعتوں کے درمیان اسلام اصلاح کی ایک مرکزی علامت بن چکا ہے۔ جو کہ نوجوان طبقے کو نشیلی دواؤں اور جرائم سے دور لے جا رہا ہے۔ بلاشبہ سیاہ فام امریکیوں کے درمیان اسلام کی انتہا پسند سماجی جڑیں پائی جاتی ہیں۔ اس لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کا اسلام کبھی دوسرے اسلامی ملکوں میں رائج اسلام کے مطابق بھی ہو سکتا ہے۔

(بشکریہ انڈین ایکسپریس، نئی دہلی، ۱۷ اکتوبر ۱۹۹۳ء)

اسلام
اور
عصرِ جدید
(سہ ماہی)

مُدیر:
ڈاکٹر سید جمال الدین

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

فہرست مضامین

اداریہ

تصوّف نہ اسلام سے جدا ہے، نہ مختلف۔ یہ اسلام میں داخل ہے، اس کی بنیادیں قرآن اور سنّت میں ہیں جن کا ایک بڑا حصّہ جمالیات سے متعلق ہے۔ اس جمالیات کا ایک مقصد انسان کے قلب کو حُسن سے آراستہ کرنا ہے اور انسان کے قلب کو حُسن سے آراستہ کرنے کا عمل تصوّف ہے۔ اسی لیے تصوف کی ایک تعریف یہ بھی پیش کی جاسکتی ہے کہ یہ حُسنِ قلب ہے۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے: قولوا للناس حسنا (یعنی لوگوں کے لیے حسین بات کہو) تصوّف میں اس کا پورا التزام رکھا گیا کہ لوگوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں، گفتگو کرنے میں حُسن کا عنصر حاوی رہے۔

حُسن ایک مطلق جمالیاتی قدر ہے جو ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ حُسن تمام کائنات میں ہے اور حُسن انسان میں بھی موجود ہے، ہر انسان میں۔ اس کا مشاہدہ بھی کیا جاسکتا ہے اور اُسے محسوس بھی کیا جاسکتا ہے۔ اگر باطن میں حُسن ہے تو اُس کا پَرتو ظاہر میں بھی نظر آئے گا۔ اسی لیے قرآن حکیم اور احادیث نبوی میں باطن کے حُسن کی طرف بہت توجہ کی گئی ہے۔ اس میں حکمت یہی ہے کہ باطن پاکیزہ ہوگا تو ظاہر اُسی کا عکس ہوگا۔

قرآن حکیم میں ارشاد ہوا: "وہ (اللہ ہی ہے) جس نے ہر چیز کو حُسن بخشا" (السجدۃ: ۷) "ہم نے انسان کو بہترین انداز کے ساتھ پیدا کیا ہے۔" (التین: ۴) اس سے یہ ثابت ہوا کہ انسان کو اس زمین پر جمالیات کا پیکر بنا کر بھیجا گیا ہے اور واپسی کے سفر میں بھی اللہ عزّ و جل انسان کو پیکرِ جمال دیکھنا چاہتا ہے۔ اسی لیے ارشاد ہوا: "کیا تم خیال کرتے ہو کہ ہم نے تم کو بے فائدہ پیدا کیا ہے۔ اور یہ کہ تم ہماری طرف لوٹ کر نہیں آؤ گے؟" (المؤمنون: ۱۱۵) انسان کی ذمّے داری یہ ہے کہ وہ اللہ کے عطا کیے ہوئے حُسن کی حفاظت کرے، اسے برقرار رکھے، دنیا میں انسان کی آزمائش ہے کہ وہ کس طرح اپنے عطائی حُسن کو قائم رکھ سکتا ہے۔

اللہ رب العزت ۔ نے انسان کے کردار میں استقلال اور استقامت پیدا کرنے کے لیے ہر چیز کی دو قسمیں پیدا کیں۔ ارشاد ہوا: " اور ہر چیز کی ہم نے دو قسمیں بتائیں۔ تاکہ تم نصیحت پکڑو۔" (الذاریات : ۴۹) اور نصیحت یہ ہے کہ : "(یہ) دنیوی زندگی تو محض ایک کھیل اور تماشہ ہے" (محمد : ۳۶) اصل مقصد تو آخرت ہے یعنی دنیا جو محض آزمائش ہے اُس میں کامیاب ہو کر اپنے خالق کے سامنے سُرخرو ہو کر حاضر ہونا۔ جیسا کہ ارشاد ہوا: "اور دنیوی زندگی تو کچھ بھی نہیں۔ بجز کھیل تماشے کے۔ اور تقویٰ رکھنے والوں کے حق میں یقیناً آخرت کا گھر کہیں بہتر ہے۔ تو کیا تم عقل سے کام ہی نہیں لیتے" (الانعام : ۳۲)

اللہ کے بخشے ہوئے حُسن کو انسان کس طرح محفوظ و مامون رکھ سکتا ہے اس کے لیے قرآن حکیم نے واضح فرمادیا کہ "اور اللہ تو صبر کرنے والوں سے محبت رکھتا ہے" (البقرہ : ۲۴۵)، "اور اگر تم صبر کرو اور تقویٰ اختیار کرو تو یہ معاملات کو پختگی سے انجام دینے کا طریقہ ہے" (آل عمران ۱۸۶)، "اور تنگی میں اور بیماری میں اور لڑائی کے وقت صبر کرنے والے یہی ہیں جو سچے اُترے۔ اور یہی لوگ تو متقی ہیں" البقرہ : ۱۷۷)، "سو تم نیک کاموں میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرو" (البقرہ : ۱۴۸)، "بے شک اللہ اُن لوگوں کے ساتھ ہے جو تقویٰ اختیار کیے رہتے ہیں اور جو لوگ حُسنِ سلوک اختیار کیے رہتے ہیں" (النحل : ۱۲۸)، "اللہ احسان کرنے والوں کو دوست رکھتا ہے" (آل عمران : ۱۴۸)، "اور نیک کام کرتے رہو۔ یقیناً اللہ اچھے کام کرنے والوں کو پسند کرتا ہے" (البقرہ : ۱۹۵)، "بے شک اللہ عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے" (النحل : ۹۰)، "اور لوگوں سے اچھی گفتگو کرو" (البقرہ : ۸۳)، "آپ نیکی سے (بدی کو) ٹال دیا کیجیے تو پھر یہ ہوگا کہ جس شخص میں اور آپ میں عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسے کہ وہ دلی دوست ہے" (حٰم السجدہ : ۳۴)، "بیشک اللہ عدل کرنے والوں سے محبت رکھتا ہے" (المائدہ : ۴۲)، "اے ایمان والو (اپنے) عہدوں کو پورا کرو" (المائدہ : ۱)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآنی جمالیات کا مکمل اور اعلیٰ ترین نمونہ اور پیکر ہیں جیسا کہ قرآن مجید میں آپ کے لیے ارشاد ہوا : اِنک لعلی خلق عظیم (بے شک تم

عظیم خلق پر فائز ہو) ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بھی اعلیٰ اخلاق کا نمونہ بننے کی ہدایت فرمائی۔ آپ نے فرمایا: "مومن سراپا الفت و محبت ہے۔ اُس آدمی میں سرے سے کوئی بھلائی نہیں جو نہ دوسرے لوگوں سے محبت کا سلوک کرے اور نہ دوسرے لوگ ہی اس سے محبت کریں" (مشکوٰۃ)، "خدا کی نظر میں بدترین آدمی قیامت کے دن وہ ہوگا جس کی بدزبانی اور فحش کلامی کی وجہ سے لوگ اس سے ملنا چھوڑ دیں" (بخاری و مسلم) حضرت ابوذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "جب تم کسی چیز کا شوربہ پکاؤ تو پانی کی مقدار زیادہ کرو۔ اور اپنے پڑوسیوں کو تلاش کرو۔" حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے صحابہ نے عرض کیا یارسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کون سا مسلمان افضل ہے۔ فرمایا: جس کے ہاتھ اور زبان سے مسلمان سلامت رہے" (بخاری) حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سوال کیا: "اسلام کا کون سا عمل بہتر ہے" فرمایا: کھانا کھلانا اور ہر مسلمان کو سلام کرنا خواہ اسے پہچانو یا نہ پہچانو۔" (بخاری)۔ حضرت امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ میں نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "نیکی کی رہنمائی کرنے والا نیکی کرنے والے کے مثل ہے اور اللہ تعالیٰ مصیبت زدہ کی دستگیری کو پسند کرتا ہے" (بخاری)

اسلام کے صدر اوّل کی تاریخ شاہد ہے کہ ایک طرف اعلیٰ ترین اخلاقی اور آفاقی قدروں پر مبنی معاشرے اور ریاست کی تشکیل ہو رہی تھی اور دوسری طرف انسانوں کی کردار سازی کا عمل بھی جاری تھا، لیکن رفتہ رفتہ ملوکیت کے آغاز کے بعد دنیوی زندگی نے جسے قرآن حکیم نے کھیل اور تماشہ قرار دیا ہے، مسلم معاشرے کو اپنی گرفت میں لے لیا، سیاسی اقتدار کے خواہاں تقویٰ سے دور تھے۔ انھیں حضرت جنید، حضرت شبلی حضرت منصور (رضوان اللہ اجمعین) معاذ اللہ کفر کی کگار پر نظر آتے تھے جبکہ یہ وہ پاکیزہ ہستیاں تھیں جو انسان کی زندگی کے اصل مقصد یعنی آخرت کے لیے جدوجہد کر رہی تھیں، جو اللہ کا قرب

حاصل کرنے کے لیے تقویٰ کے راستے پر گامزن تھیں، ایک طرف حاکم تھے، ظلم جن کا شیوہ تھا اور دوسری طرف ایسی ہستیاں تھیں جیسی کہ حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنھوں نے فرمایا: "اپنے پروردگار سے عافیت مانگو، سکون سے رہو، نیک کرداروں کی طرح پاک و پاکیزہ رہو۔" یہی تصوّف اور یہی اسلام ہے۔ اسی کی آج ضرورت ہے۔ یہی وہ اسلام ہے جسے دنیا کے سامنے پیش کرنا ہماری ذمّے داری ہے۔ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ تمام عالم کے لیے دعا مانگو شاید اللہ تعالیٰ تم پر بھی رحم کرے۔" تمام عالم کا بہی خواہ ہونا صوفیا کا مسلک رہا ہے۔ حضرت شیخ نظام الدین اولیا رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ "یہ کس قدر پست حوصلگی ہے کہ خلق سے گوشہ پکڑ کر حق سے مشغول ہوں، عالی ہمتی چاہیے کہ خلق میں بھی رہیں اور خدا سے بھی مشغول ہوں۔" خالق و مخلوق دونوں کے لیے انسان پر جو ذمّے داریاں عائد ہیں اُن کی بجا آوری ہی صوفیائے کرام کا مشن رہا ہے۔

تصوّف کے موضوع پر ہمارا یہ خاص شمارہ، جو بہت تاخیر سے شائع ہو رہا ہے جس کے لیے ہم معذرت خواہ بھی ہیں، دراصل اسلام کے ایک اہم رُخ کو سمجھنے کی ضرورت کے پیشِ نظر مرتب کیا گیا ہے۔ ہمیں یقین ہے کہ تصوّف اسلام کا وہ مقبول رُخ ہے جس میں ہر وہ شخص کشش محسوس کرے گا جس کا باطن حُسن سے مزیّن ہے اور جو اپنے گرد و پیش میں بھی حُسن کے جلوؤں کا مشاہدہ کرنا چاہتا ہے۔ تصوّف حُسنِ قلب ہے اس کی تشریح کے لیے یہ خصوصی شمارہ ہم اپنے قارئین کی نذر کر رہے ہیں۔

سید جمال الدین

پروفیسر محمد مجیب
ترجمہ: جبین انجم

اسلام میں تصوّف

نویں صدی کے اختتام پر ایک غلام جو دربار کی سیاسی پالیسی پر خاصا اثر انداز تھا۔ اُس نے خلیفہ کو مطلع کیا کہ اس نے ایک نئے فرقے کے لوگوں کو دیکھا ہے جو رقص و موسیقی سے شغف رکھتے ہیں اور کلمات کفر ادا کرتے ہیں اور جو ہر روز خودنمائی کے مظاہرے کرتے ہیں اور اس کے علاوہ کسی خفیہ جگہ پر جلسے کرتے ہیں۔ اُس نے مزید کہا کہ اس بنا پر وہ بلا شبہہ کافر ہیں۔ اگر خلیفہ ان کے کچھ پیشواؤں کو سزائے موت دے دیں تو کفر کا خاتمہ ہو جائے گا۔ خلیفہ نے یہ سُن کر انھیں اپنے روبرو پیش ہونے کا حکم دیا اور نتیجتاً ابوحمزہ، ارقم، شبلی، نوری اور جنید کو دربار میں گھسیٹتے ہوئے لایا گیا۔ خلیفہ نے ان اشخاص کو عام آدمی سمجھ کر بڑی لاپروائی سے اُن کے قتل کا حکم دے دیا۔ جیسے ہی جلّاد اپنے وحشیانہ عمل کا آغاز کرنے والا تھا نوری اپنے ایک رفیق کے سامنے آ گئے اور انتہائی مسرت سے کہا: "پہلے میں قتل ہونا چاہتا ہوں" جلّاد نے جواب دیا: "ابھی تمھاری باری نہیں آئی ہے۔ تلوار کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کے لیے تم اتنے بے قرار ہو رہے ہو۔" نوری نے فرمایا: "میرا طریقۂ زندگی قربانی پر مبنی ہے۔ دنیا میں سب سے قیمتی شے زندگی ہے اور میں چاہتا ہوں کہ میری زندگی کے جو چند لمحے باقی رہ گئے ہیں اُن سے میرے ساتھیوں کی زندگی کچھ طویل ہو جائے"۔ انھوں نے

مزید کہا: "میں جانتا ہوں کہ اس جہاں میں زندگی کا ایک لمحہ دوسرے جہاں کی زندگی کے ہزار برس سے بہتر ہے۔ کیوں کہ یہاں ہم غلامی کرتے ہیں اور وہاں ہمیں اللہ کا قرب حاصل ہوگا۔ اور جس قدر میں یہاں اللہ کی خدمت کروں گا آخرت میں اتنا ہی زیادہ اللہ کا قرب حاصل ہوگا۔ جلاّد کی سمجھ میں یہ باتیں نہیں آرہی تھیں اور وہ کچھ نہ سمجھتے ہوئے اپنا سر کھجا رہا تھا۔ کچھ تماشائی بھی اس منظر کو دیکھ رہے تھے۔ انھوں نے جاکر خلیفہ کو سارا ماجرا کہہ سُنایا۔ خلیفہ نے فوراً قتل کا حکم روک دیا اور ایک قاضی کو ان سے سوال جواب کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ قاضی نے فوراً اپنا پیغام بھجوایا کہ اگر آپ ان اشخاص کو کافر یا ملحد خیال کرتے ہیں تو میں دعوے کے ساتھ لکھ کر دوں گا کہ اس روئے زمین پر کوئی سچا مومن نہیں۔ ان مشتبہ لوگوں کو ایک بار پھر خلیفہ نے پیش کرنے کے لیے کہا۔ ان محترم شخصیتوں نے کسی بھی طرح کے معاوضہ جیسی عنایت کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ انھوں نے خلیفہ سے صرف اتنا کہا کہ انھیں فراموش کر دیا جائے اور انھیں تنہا چھوڑ دیا جائے۔ خلیفہ اپنے کیے پر پشیمان ہوا اور احساس ندامت کے باعث سر دربار رو پڑا۔ اور انھیں رخصت کی اجازت دے دی۔

یہ مشکوک اشخاص جو دربار میں پیش کیے گئے تھے اپنے زمانے کے مشہور صوفی تھے۔ بے شک خلیفہ کا فیصلہ ظلم اور حماقت پر مبنی تھا لیکن چونکہ دسویں صدی تک تصوف بہت عام نہیں ہوا تھا مسلم معاشرے صوفیوں کے متعلق بہت کم معلومات رکھتے تھے۔ سوائے اس کے کہ وہ بہت متقی، پرہیزگار اور صاحب علم و فضل ہوتے ہیں جن میں سے کچھ لوگ رہبانیت کی طرف زیادہ مائل تھے اور کچھ کم۔ ان لوگوں نے دنیاوی خواہشات سے اپنے آپ کو بالکل پاک رکھا۔ ان کے کردار نہ صرف یہ کہ امرار و رؤسار کے ساتھ اختلاط کی آلودگی سے پاک تھے بلکہ دنیاوی کاموں میں زیادہ منہمک لوگوں سے بھی ان حضرات نے اپنے کو دور رکھا۔ نویں صدی کے اختتام تک صوفیوں کی طبیعت میں ایک تغیّر یہ آیا کہ پہلے وہ صرف اپنی ذات تک محدود رہتے تھے لیکن اب انھوں نے اپنے ہی جیسے روحانی تعلق رکھنے والی شخصیات کی تلاش

شروع کردی اور ایک دوسرے سے استفادہ کرنے اور افہام و تفہیم کے لیے دور دراز کے سفر کرنے لگے۔ ان ملاقاتوں میں وجد کی وہ کیفیت ہوتی جس کو پردۂ خفا میں نہیں رکھا جا سکتا۔ اپنے روحانی تجربات کا ذکر کرتے وقت خود اظہاری کی جو کیفیت ہوتی اسے کسی طرح دبایا نہیں جا سکتا تھا۔ اسی طرح تصوّف ایک سماجی تحریک کی شکل میں سامنے آیا۔ تصوّف کے شعور نے لوگوں کو ششدر نہیں بلکہ متحیر کر دیا راسخ العقیدہ فقہاء نے اس تحریک کی مذمّت کی ہے لیکن عوام صوفیوں کی شخصیّت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور بے اختیار اُن کی جانب کھنچے چلے گئے، لیکن مسلمان روایتی مذہب اور تصوّف کی تطبیق آسانی سے نہ کر سکے۔

صوفیائے کرام اپنے طریقۂ زندگی کو جس کو وہ طریقت کا نام دیتے ہیں، پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے عم زاد بھائی اور داماد حضرت علیؓ سے جوڑتے ہیں اور اپنے اصولوں کی اساس قرآن کو بتاتے ہیں۔ یہ از حد تسہیل کی وہ قسم ہے جسے محققین قبول نہیں کرتے اور یورپی مستشرقین بڑی جانفشانی سے تصوف کی اصل کی جستجو میں لگے ہوئے ہیں۔ تصوف کے اصل ماخذ کے متعلق محققین میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض محققین کے نزدیک تصوف کا اصل ماخذ عیسائیت اور بعض کے نزدیک ایرانی اور ہندوستانی ہے۔ جب کہ بعض حضرات تصوّف کو مختلف اسباب کی ... کہتے ہیں جن میں سے ایک اسلام بھی ہے۔

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ تصوّف کی ابتدا کے پس منظر میں کوئی ایک نہیں بلکہ متعدد اثرات کارفرما رہے ہیں۔ صرف تصوّف میں ہی نہیں بلکہ ہر جگہ معرفت میں کچھ ایسے رجحانات ملتے ہیں جو کہ عمومی انسانی فطرت کا خاصّہ ہیں جن میں روحانی تجربات، کیفیات اور خیالات سبھی کچھ شامل ہیں جو ہمیں اپنے ذہنی و اخلاقی ارتقاء کے دوران حاصل ہوتے ہیں۔ تصوّف ایک مخصوص قسم کے انسان کا وصف ہے اور قسم اور وصف دونوں ہی آفاقی ہیں۔ چونکہ عارف فطرتاً روحانی اور اخلاقی اثرات تیزی سے قبول کرتا ہے۔ اس لیے اس نے ہر زمانے اور ہر مقام پر معاشرے

کی اخلاقی اور مذہبی ثقافت میں موجود آفاقی عناصر کی نمایندگی کی ہے۔

اسلامی معرفت کے اجزائے ترکیبی ایک دوسرے سے جدا کرنا ہی بے سود ہوگا جتنا عیسائیت کو تصوّرِ معرفت اور تصوّرِ افلاطونیت سے الگ کرنا یا ہندوستانی عناصر کو ایرانی سے الگ کرنا۔ مشرق قریب کی تاریخ جیسی نظر آتی ہے اس کی روشنی میں انتہائی احتیاط کے ساتھ یہ پیشین گوئی کی جا سکتی ہے کہ انتہائی صبر و تحمل اور مستقل مزاجی کے ساتھ تحقیق و جستجو کرنے پر بھی کوئی قطعی نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا اس لیے اس کا زیادہ احتمال ہوگا کہ ہم اس تحقیق میں اُلجھ کر مسلّم تصوّف کی امتیازی خصوصیات اور نوعیت کی تفہیم کے مسئلے کی طرف ہی توجہ نہ کر پائیں۔

مسلّم تصوّف اُسی طرح مسلم تصوّف ہے جس طرح یونانی فنِ تعمیر یونانی۔ میں کلّی طور پر صوفیاء سے منسوب اس روایت کا حامی ہوں کہ اُن کے طرز زندگی کا اصل منبع حضرت علیؓ ہیں اور اُن کے عقائد قرآن کریم سے ماخوذ ہیں۔ بہ الفاظ دیگر مسلم تصوّف کا آغاز اسلام کے دائرے میں ہی ہوا۔ یہ از خود شروع ہوا اور اس نے اپنی انفرادی خصوصیات کو برقرار رکھا لیکن ساتھ ہی اس نے روحانی تجلّی اور فیضان کے دوسرے راستوں کو اپنے اوپر مسدود نہیں کیا۔

حضرت محمدؐ کے عہد اور اس کے ایک صدی بعد تک عقیدے اور عمل کے معاملات وہ لوگ طے کرتے تھے جنھیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قرب حاصل تھا (ایسے اشخاص صحابہ، تابعین یا تبع تابعین میں سے ہی تھے) مذہبی ادراک ابھی تازہ تھا یا اس کی مزید توثیق اُن صحابۂ کرام کے توسط سے کی جا سکتی تھی جنھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فیضانِ صحبت میں زندگی گزاری تھی۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ روایات، نظریات اور توضیحات کی طرف رجوع کرنا ناگزیر ہو گیا جس سے مذہب غیر ذاتی ہو گیا۔ لہٰذا نتیجے کے طور پر ضابطہ پرستی اور لاقانونیت کے عناصر غالب آ گئے۔

زیادہ تر لوگوں کے لیے یہ کافی ہوتا ہے۔ وہ بس ایسی روحانی غذا کے طالب ہوتے ہیں، جو پہلے سے ہاضم ہو۔ لیکن صوفی کی اس سے تشفی قلب نہیں ہوتی۔ وہ صرف اصل چشمے سے اپنی پیاس بجھا سکتا ہے اور اس چشمے کی تلاش میں بے قرار رہتا ہے۔ اُسے یہ چشمہ نہ قانون میں نظر آتا ہے اور نہ ہی علمار کے صادر کیے ہوئے فتاویٰ میں۔ محض مذہبی رسوم یا سماجی رسوم سے بھی اس کا قلب مطمئن نہیں ہوتا۔ وہ اپنی مضطرب روح کی تسکین کا سامان اپنے اندر تلاش کرتا ہے۔ یا تو وہ ایسی منفرد شخصیت ہوتا ہے جو اپنے داخلی نور سے روشن رہتا ہے۔ وہ بہ یک وقت آگ بھی ہے اور ایندھن بھی۔ یا پھر وہ کسی دوسری شخصیت کو تلاش کرلیتا ہے جس کے فیض صحبت میں وہ اپنے اندر سوز پیدا کرتا ہے اور اُس سوز کو بیدار بھی رکھتا ہے۔ صوفی (صوفیار) کا اصرار تھا کہ صوفیانہ طرزِ زندگی ہر لحاظ سے شریعت کے دینی ضوابط کے عین مطابق تھی۔ ان میں سے بہت سے صوفیار بڑے عالم اور ماہر دینیات تھے لیکن وہ اس حقیقت کی پردہ پوشی نہیں کرسکے کہ ان کی نظر میں اُن کا اپنا روحانی تجربہ اعلیٰ ترین سند کی حیثیت رکھتا تھا اور ایسے صوفیار کی تعداد کچھ کم نہیں تھی جنھوں نے اس کا دعویٰ نہ کیا ہو۔

ابتدائی دور کے صوفیائے کرام کے تذکروں میں بالعموم اُن اشخاص کی زندگیوں کا احاطہ کیا گیا ہے جو اپنے علم اور اتباعِ شریعت میں ممتاز تھے۔ مثال کے طور پر تذکرۃ الاولیار میں حضرت امام احمد بن حنبل کا سوانحی خاکہ شامل کیا گیا ہے جنھیں ہم کسی بھی طرح صوفی کے زمرے میں نہیں رکھیں گے۔ وہ حیرت انگیز حد تک شریعت کے پابند تھے۔ وہ اپنے ہی بیٹے صالح کے گھر پر صرف اس لیے کھانا نہیں کھاتے تھے کیوں کہ صالح قاضی کے عہدے پر فائز رہے تھے اور اس کا احتمال تھا کہ انھوں نے کوئی غلط فیصلہ بھی دیا ہو۔

ایک بار آپ کے سامنے روٹی پیش کی گئی تو آپ نے فقہی اعتبار سے اُسے ناقابلِ تناول قرار دیا۔ غلام کی سمجھ میں نہ آیا کہ وہ اس روٹی کا کیا کرے۔ کیوں کہ ایسی

روٹی جسے امام فقہی طور سے ناقابل تناول قرار دے چکے ہوں فقیر بھی کھانے کی جسارت نہیں کر سکتے تھے۔ لہٰذا غلام کی سمجھ میں کچھ نہ آیا کہ وہ اس روٹی کا کیا کرے تو اُس نے روٹی دریا میں پھینک دی۔ حضرت امام حنبل کو جب اس بات کا علم ہوا تو انھوں نے اُس دریا کی مچھلیوں کو تناول کرنا چھوڑ دیا۔

ایسی شخصیت کے مالک کو صوفیاء کے زمرے میں رکھنے کی وجہ یہ ہوگی کہ صوفی کی تعریف میں سب کچھ شامل ہے۔ القشیری نے گیارہویں صدی کی اپنی تصنیف رسالہ میں اسے اور بھی زیادہ گمبھیر بنا دیا۔ اُن کا مقصد یہ دکھانا تھا کہ صوفیاء کے طریقے میں ان تمام اخلاقی اور روحانی اوصاف کی تعلیم شامل ہوتی ہے جو ایک آدرش مسلمان میں ہونا چاہیے۔ رسالے کے پہلے حصے میں ایسے اوصاف کا بیان کیا گیا ہے، اُن کی تعریف کی گئی ہے اور اپنی مثالوں کے ذریعے مزید واضح کیا گیا ہے۔ ان مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ نویں اور دسویں صدی میں کسی خاص ذہن کے لوگ اس طرح کی انجمن یا برادری بنایا کرتے تھے جن کے تحت وہ ایک دوسرے کو کسی خاص وصف کو اختیار کرنے اور اُس کے مطابق عمل کرنے کی تحریک دیا کرتے تھے۔ مثال کے طور پر مہمان نوازی یا شجاعت۔ برادری کی ایک ایسی مجلس کے بارے میں بتایا گیا ہے جو اس کے ایک رُکن کے یہاں عشائیہ کے موقع پر منعقد ہوئی تھی۔ ایک خادمہ مہمانوں کے ہاتھ دُھلانے کے لیے آفتابہ لے کر حاضر ہوئی۔ کچھ لوگوں نے تو خاموشی سے ہاتھ دھو لیے لیکن ایک مہمان نے اعتراض کیا۔ انھوں نے کہا کہ "میرے خیال میں خادمہ سے اس طرح کی خدمت لینا عورت ذات کی بے حُرمتی کرنا ہے۔" معترض کے پیچھے کھڑے ایک شخص نے آہستہ سے کہا "میں کئی برس سے یہاں آ رہا ہوں لیکن میری توجہ کبھی اس طرف نہیں گئی کہ ہاتھ دُھلانے کا کام خادم انجام دے رہا ہے یا خادمہ۔" ایک اور مثال اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز ہے، ایسی ہی ایک برادری کے رُکن کی شادی ہونے والی تھی۔

جاتا ہے اس کی منگیتر چیچک کے عارضے میں مبتلا ہوگئی اور اس کی صورت وشکل بگڑ گئی۔ نوشہ کو بھی یہ معلوم ہوگیا، اس نے آنکھ کی تکلیف کی شکایت کی اور پھر اعلان کر دیا کہ وہ بینائی سے محروم ہوگیا۔ بہرکیف دونوں کی شادی ہوگئی اور میاں بیوی برسوں ایک ساتھ جیے، لیکن بعد ازاں بیوی کا انتقال ہوگیا اور کچھ ہی وقفے کے بعد اس کے شوہر کی بینائی واپس آگئی۔ اس کے دوستوں کو بڑی حیرت ہوئی اور انھوں نے اس راز کو جاننا چاہا۔ اس شخص نے کہا "کچھ بھی نہیں ہوا۔ میں مستقل نابینا بنا رہا تاکہ میری بیوی کو یہ شرمندگی نہ ہو کہ اس کا حسن باقی نہیں رہا۔"

رسالہ میں اس طرح کی کئی مثالوں کا ذکر ملتا ہے۔ یہ مثالیں تصوف کے روحانی ذوق وشوق کے لیے سماجی پس منظر کا کام کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ یہ مثالیں صوفی کی شخصیت اور اس عام آدمی کے درمیان ربط کا کام بھی کرتی ہیں جو کسی وجہ سے یہ سمجھتا ہے کہ وہ اصلاح نفس نہیں کر سکتا۔ صوفی یا صوفیا کسی بھی طرح سے معمول کے خلاف نظر نہیں آتے۔ یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے رضائے الٰہی اور فطرت کے مطابق اپنی شخصیت کو غیر معمولی مقام تک پہنچانے اور آراستہ کرنے کا عزم کر رکھا تھا۔ اس رسالہ نے اپنے معاصرین اور آیندہ آنے والی نسلوں کو بہت کامیابی سے یہ باور کرا دیا تھا کہ راسخ العقیدہ اور صوفیانہ طریقۂ زندگی کے درمیان کوئی اخلاقی کشمکش نہیں تھی۔

امام غزالی (۱۱۱۱-۱۰۵۸) نے تنقیدی فلسفے کے اصول تحقیق کی روشنی میں یہ ثابت کیا کہ مذہب انسان کا پیدائشی حق ہے اور انسان کے مخصوص اختیار وعمل کی قوتیں ایسی استعداد کی طرف اشارہ کرتی ہیں جو اس دنیا سے متعلق ہے اور جو اس کے حامل کو کائنات کی حقیقت کی طرف مائل کرتی ہے اور حتّٰی کہ اعلیٰ ترین روحانی تجربہ بھی جس کا اظہار انبیا و مشائخ سے ہوا ہے، ہماری قوت ادراک سے بالا ہونے

کے باوجود، انسانی فطرت سے مربوط ہے۔ مزید فرماتے ہیں کہ اولیائے کرام کا ظاہری عمل اور باطنی کیفیات نورِ محمدی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے منور ہوتے ہیں ..... جب تک کہ کوئی انسان اپنے اندر ایسی ہی کچھ صوفیانہ کیفیات کو محسوس نہیں کرلیتا ہے، وہ رسالت کے بارے میں کوئی معرفت حاصل نہیں کرسکتا۔

اس طرح امام غزالی نے یہ ثابت کیا ہے کہ تصوّف ہی مذہب تک صحیح رہنمائی کرسکتا ہے۔ اُن کے اس خیال کو عام طور پر تسلیم کرلیا گیا کیونکہ ہزاروں لوگوں کے علم اور روحانی تجربے سے اسے تائید حاصل ہوئی۔ اس طرح صوفیائے کرام کو تقویت ملی اور ان کی تعداد میں خوب اضافہ ہوا اور وہ دنیا کے اُن تمام حصّوں میں پھیل گئے جہاں مسلمان آباد تھے۔ اس کے بعد تصوّف تنظیمی دور میں داخل ہوا۔ اور چار تقلید پسند صوفی سلسلوں کی بنیاد پڑی۔ ان کے علاوہ کچھ مقامی صوفی سلسلے بھی تھے جو ان چار میں سے کسی ایک سلسلے سے وابستہ تھے اور اپنا راسخ العقیدہ ہونا ظاہر کرتے تھے۔ بعض ایسے بھی مقامی سلسلے تھے جو دیگر سلاسل سے آزاد تھے اور اپنی آزادی پر فخر کرتے تھے۔ ان مقامی سلسلوں نے بسا اوقات عقیدہ اور عمل کی سطح پر اس طرح تصرف سے کام لیا کہ ان کے قدم لڑکھڑائے بھی لیکن اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ انھوں نے مذہبی زندگی کو مالا مال کردیا۔ ہندوستان میں اسلام کی جو شکل ہے وہ صوفیا کی وضع کی ہوئی ہے اور انسانی اور روحانی اتحاد کا وہ فلسفہ جس سے مغل شہنشاہ اکبر اور ممتاز مسلم رہبروں کو تحریک ملی اس کی داغ بیل دراصل صوفیا ہی نے ڈالی تھی۔

مذہبی پہلو کے علاوہ مسلم تصوّف کا ایک اور انتہائی اہم پہلو بھی ہے۔ صوفی اظہار نفس کی جستجو میں رہتا ہے۔ اس کے بغیر وہ زندہ ہی نہیں رہ سکتا۔ گیارہویں صدی عیسوی سے صوفیائے کرام نے شاعری کو اظہارِ نفس کا ذریعہ بنایا اور شاعرانہ تخیلات کو صوفی تصورات اور کیفیات کی علامت کے طور پر اختیار کیا۔ انھوں نے اس طرح کا

کلام تخلیق کیا جس میں وجد اور خود فراموشی کی کیفیت پائی جاتی تھی۔ اُن کے خیال میں شاعری ایک پیغمبرانہ شان سے متصف ہے۔ بہ الفاظ دیگر شاعر اور پیغمبر ایک ہی چشمے سے سیراب ہوتے ہیں۔ صوفی آزادی سے شعر و سخن کی طرف متوجہ ہوتے تھے۔ حُسن، عشق، جدائی اور وصل، جام، ساقی اور شراب صوفی کی زبان سے ادا ہوئے تو تصوف کی مخصوص اصطلاح بن گئے۔ انھوں نے جو بھی کہا وہ قابلِ یقین تھا کیوں کہ وہ حسین تھا۔ اس میں وجد و انبساط کی کیفیت تھی اور دل کے آئینہ خانہ کو گرویدہ کرلیتا تھا۔ انھوں نے ان دیواروں کو گرا دیا جو متکبر زاہدوں کی بزدلی اور ظاہرداری کی وجہ سے روح اور جسم کے درمیان حائل ہوگئی تھیں۔ یہاں تک کہ ظاہر و باطن کے درمیان سے پردہ ہٹ گیا اور وہ ایک دوسرے کے محرم راز ہوگئے۔ انھوں نے ہر فحش اور شہوانی چیز سے سختی سے اجتناب کیا اور اپنے نفس کو سختی سے قابو میں رکھا۔ قوتِ تخیل کا رخ پھیر لیا تاکہ وہ اپنی مرضی سے باطنی دنیا کی سیر کرسکیں اور اس کا حُسن اُس زبان میں ادا کرسکیں جسے سب سمجھتے ہوں۔ انھوں نے انسان کو جو بہت متلوّن ہے، فریبی ہے، غیر متحرک ہے روحانیت کا سرچشمہ بنادیا اور انسانی شخصیت کو رہنمائے نفس، متحرک اور بے حد قوی بنادیا، مصور نے تصویر بنانے میں تو دیر لگائی لیکن کام کی نوعیت ایسی تھی جس میں گہری بصیرت، سبک دستی اور عقیدہ کی شدّت کا شامل ہونا ضروری تھا لیکن پردۂ غیب پر مسلم صوفی نے انسان کی جو تصویر اتاری اُس سے زیادہ خود دار، حسین اور موثر انسان کا تخیل نہیں کیا جاسکتا۔

ضیاء الحسن فاروقی

توحید، صحو اور معرفتِ الٰہی

حضرت جنیدؒ کے صوفیانہ نظامِ فکر کے حوالے سے

بغداد کے صوفیہ کا خاص موضوع فکر و بحث "توحید" تھا اور وہ عام طور پر اپنے معاصرین میں "اربابِ توحید" کے نام سے مشہور تھے۔ ایک صوفی کے مذہبی تجربے میں یہ احساس بنیادی اہمیت کا حامل ہے کہ خدا اور بندے کے درمیان ایک عظیم فاصلہ ہے اور یہ احساس اس کے شعور و ادراک پر چھایا رہتا ہے۔ صوفیہ کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ وہ اس فاصلے کو عبور کر جائیں اور درحقیقت اسی کا نام تصوف ہے۔ فکر ریاضت اور زندگی کے طریقوں اور اظہارِ بیان میں صوفیہ کے مابین اختلاف ہو سکتا ہے اور ہوتا رہا ہے لیکن سب کا مقصود ایک ہی ہوتا ہے اور وہ یہ کہ انھیں قربِ الٰہی حاصل ہو جائے یعنی وہ فاصلہ کم سے کم ہو جائے جو خدا اور بندے کے درمیان حائل ہے۔ حضرت جنیدؒ نے تصوف کی ماہیت کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اُس میں یہ بھی ہے کہ انسان خدا کے ساتھ اس طرح رہے کہ اُس کا پھر کسی دوسری ہستی سے کوئی تعلق باقی نہ رہے[1]۔" اور یہ کہ تصوف ایک سعیٔ مسلسل

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی، سابق ڈائرکٹر، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

ہے جس میں انسان ہمیشہ مشغول رہتا ہے"۔ پوچھا گیا کہ یہ حق کی صفت ہے یا خلق کی؟ حضرت جنیدؒ نے جواب دیا کہ "اصل کے اعتبار سے تو یہ حق کی صفت ہے لیکن حالتِ انعکاس میں یہ خلق کی صفت بن جاتی ہے یعنی انسان کی تمام صفات دراصل عکسی صفات ہیں۔" ہجویری نے اس بات کی وضاحت یوں کی ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ توحید کی حالت میں انسانی صفات باقی نہیں رہتیں کیونکہ انھیں بقا نہیں، وہ محض عکس ہیں۔[۲]

تصوف کے بارے میں حضرت جنیدؒ کے ان اقوال سے کسی قدر ان کے نظریۂ توحید کی وضاحت ہوتی ہے۔ رسالۂ قشیریہ میں توحید سے متعلق حضرت جنیدؒ کے مندرجہ ذیل اقوال درج ہیں[۳]:

۱۔ موحد کا خدا کی وحدانیت کی تحقیق اور کمال احدیت کی وجہ سے اسے یکتا سمجھنا توحید ہے، بایں معنی کہ وہ ایسا "واحد" ہے جس نے نہ کسی کو جنا اور نہ اُسے کسی نے جنا۔ نہ اُس کی کوئی ضد ہے، نہ مثال، نہ اشباہ۔ وہ تشبیہہ، کیفیت اور تصویر و تمثیل سے منزہ ہے۔ کوئی چیز اُس جیسی نہیں۔ وہ سمیع و بصیر ہے۔

۲۔ جب اہلِ عقل کی عقلیں توحید سے متعلق انتہا کو پہنچ جائیں تو ان کی انتہا حیرت پر ہوتی ہے۔

۳۔ توحید عارف باللہ کے دل کی کیفیت ہے جس میں تمام آثار مٹ جاتے ہیں اور اس میں لاتعداد معلومات کا مشاہدہ ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ ویسا ہی رہتا ہے جیسا کہ ازل میں تھا۔

کسی نے حضرت جنید سے توحید خاص کے بارے میں پوچھا۔ آپ نے فرمایا:

۴۔ توحید خاص یہ ہے کہ بندہ حق تعالیٰ کے سامنے ایک جسم مردہ کی طرح ہو۔ اللہ تعالیٰ کے احکام، قدرت اور تدبیروں کا تصرف اس میں جاری ہو۔ اس کا سبب یہ ہو کہ وہ اپنے نفس سے فنا ہو چکا ہو۔ نہ اُسے یہ خبر ہو کہ مخلوق اُسے پکار رہی ہے اور نہ اس کی دعوت کے قبول کرنے کا خیال پیدا ہو۔ یہ فنائے نفس اس لیے

لیے ہو کہ اللہ تعالیٰ کے حقیقی قرب میں ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی وحدانیت کی حقیقت کا اُسے علم ہو جائے اور فنائے نفس یہ ہے کہ اس کی تمام حس و حرکت ختم ہو چکی ہو تاکہ حق تعالیٰ اُن تمام امور میں جن کا وہ اس بندے سے طالب ہے' خود ہی اس کا ضامن اور کفیل ہو' بایں طور کہ بندے کی انتہا لوٹ کر ابتدا کی طرف آجائے اور وہ ایسا ہو جائے جیسا کہ وہ وجود میں آنے سے پہلے تھا۔

رسائل جنیدؒ میں توحید کے موضوع پر کچھ ایسی باتیں بھی ملتی ہیں جو روایتی مذہب سے میل نہیں کھاتیں اور وہ ہیں بھی پیچیدہ۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ وہ اپنے ایسے خیالات کو برملا بیان نہیں کرتے تھے۔ بہت کیا تو انھوں نے اپنے مخصوص حلقے میں انھیں بیان کیا یا اپنے کسی معتمد معاصر کو خط کی صورت میں لکھا۔ وہ اس بات کو خوب سمجھتے تھے کہ جس مقام کا انھوں نے تجربہ کیا تھا' اس کے احوال اگر عام ہو جائیں تو کیسے کیسے خطرات اس میں ہوں گے۔

اپنے ایک رسالے میں حضرت جنیدؒ لکھتے ہیں:

"جان لو کہ توحید لوگوں کے اندر چار درجوں میں پائی جاتی ہے۔ پہلا درجہ تو عوام الناس کی توحید کا ہے۔ دوسرے درجے میں وہ توحید آتی ہے جو اُن لوگوں میں پائی جاتی ہے جو دین کے روایتی علم سے بہرہ ور ہیں۔ تیسرے اور چوتھے درجے کی توحید کا تجربہ ان خواص کو ہوتا ہے جنھیں "معرفت" حاصل ہوتی ہے۔

"جہاں تک ایک عام آدمی کی توحید کا تعلق ہے' اس کا اظہار خدا کو واحد لاشریک قرار دینے' نیز بہت سے خداؤں' ساتھیوں' حریفوں' ہمسروں اور شبیہوں کا ابطال کرنے میں ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ "غیر خدا" طاقتوں سے اُمید و خوف بھی وابستہ رکھتے جاتے ہیں۔ اس طرح کی توحید اپنے اندر ضرور ایک فائدہ اور اثر رکھتی ہے کہ اس میں اقرار و احقاق بہر صورت قائم رہتا ہے۔

"رہی ان لوگوں کی توحید جو علم ظاہر (باضابطہ مذہبی علم) سے بہرہ ور ہیں تو اس کا

اظہار خدا تعالیٰ کی وحدانیت کے اقرار، نیز دوسرے خداؤں، شریکوں، حریفوں، ہمسروں اور مشابہتوں کے ردو ابطال سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ جہاں تک ظاہری اعمال کا تعلق ہے ان میں ایجابی احکام کی بجا آوری کی جاتی ہے اور منہی امور سے اجتناب کیا جاتا ہے اور یہ سب کچھ نتیجہ ہوتا ہے اس طبقے کی امیدوں، خواہشوں اور اندیشوں کا۔ اس نوع کی توحید میں بھی ایک حد تک ضرور افادیت ہے، اس لیے کہ اس طرح خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا علی الاعلان ثبوت مہیا کیا جاتا ہے۔

"اس کے بعد توحید خاص کا درجہ ہے اور اس کی پہلی صورت یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا جائے اور ارباب و انداد اور اشباہ و اشکال کو نظر اور مشاہدے سے ساقط کر دیا جائے اور خدا کے حکم کو ظاہر و باطن دونوں میں نافذ کیا جائے اور خدا تعالیٰ کے ماسوا دوسری ہستیوں سے امید و خوف کے جذبات کو بالکلیہ ختم کر دیا جائے، اور یہ سب کچھ نتیجہ ہو انسان کے اس تصوّر کا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہر جگہ، ہر آن، اس کے ساتھ موجود ہے، نیز یہ کہ حق تعالیٰ اُسے پکارتا ہے اور وہ اس کا جواب دیتا ہے۔

"توحید خاص کی دوسری صورت یہ ہے کہ انسان اپنے وجود کے احساس سے یکسر عاری ہو کر ایک خیالی وجود (شبح) کی صورت میں حق تعالیٰ کے سامنے اس طرح حاضر ہو کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری چیز حائل نہ ہو۔ پھر جس جس طرح اس ذاتِ مطلق کی قدرت کاملہ طے کرتی ہے اس کی تدابیر اس خیالی وجود پر مختلف صورتوں میں اثر انداز ہوتی ہیں۔ اسے توحید ذاتِ حق کے بحرِ زخّار میں پوری طرح غرق کر دیا جاتا ہے، یہاں تک کہ یہ خیالی وجود اپنی ذات میں بالکل فنا ہو جاتا ہے۔ پھر نہ حق تعالیٰ کی ندا کا سوال باقی رہتا ہے اور نہ اس کی طرف سے اس ندا کے جواب کا۔ یہاں پہنچ کر اسے حق تعالیٰ کی وحدانیت کا کامل ادراک اُس کے قرب کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اس حالت میں انسان کے اندر حس اور حرکت ختم ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ جو چیز حق تعالیٰ نے اس سے طلب کی تھی وہ

اس نے خود ہی اسے مہیا کر دی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اس آخری درجے میں پہنچ کر ایک سالک اپنی اس پہلی حالت میں آ جاتا ہے جہاں کہ وہ اس دنیا میں آنے سے پیشتر تھا اور اس پر خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے:

واذ اخذ ربک من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علیٰ انفسهم ج الست بربکم ط قالوا بلیٰ ج (الاعراف: ۱۷۲)

(اور جب تمھارے پروردگار نے بنی آدم سے یعنی ان کی پیٹھوں سے ان کی اولاد نکالی اور انھیں خود ان کے اوپر گواہ بنالیا۔ (اور ان سے پوچھا):
کیا میں تمھارا پروردگار نہیں ہوں؟ سب نے کہا: "ہاں"۔

"پس کون یہاں موجود تھا، اور اپنا وجود رکھنے سے پہلے وہ کس طرح موجود تھا۔ کیا حق تعالیٰ کے استفسار کا جواب کسی شخص نے دیا تھا، سوائے ان پاک وصاف لطیف اور مقدس روحوں کے جنھیں خدا تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور مشیئت تامہ نے سامنے لا کھڑا کیا تھا۔

ہاں تو اب وہ ایسے مقام پر ہوتا ہے جہاں وہ آفرینش سے پہلے تھا۔ اور یہ ایک موحد کی حقیقت توحید کی آخری منزل ہے جس میں وہ انفرادیت گم کر دیتا ہے۔" ؎

اسی طرح حضرت جنیدؒ نے اپنے دیگر رسائل میں بھی اپنے نظریۂ توحید کی وضاحت کی ہے، توحید ان کا محبوب موضوع تھا اور یہی درحقیقت اسلامی تصوف کا اصل محور ہے۔ حضرت جنیدؒ نے مذکورہ بالا سطروں میں توحید کے مسئلے کے سلسلے میں جو درجہ بندی کی ہے وہ علمائے دینیات کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہو سکتی، کیونکہ ان کے خیال میں ایمان سب ہی قسم کے اہل ایمان میں یکساں ہوتا ہے لیکن صوفی لٹریچر میں "مقامات" کی جو بحث آئی ہے، اس کی ایک شق یہ بھی ہے کہ ہر اہل ایمان کا ایک خاص مقام ہوتا ہے، اور شاید درجہ بندی سے حضرت جنیدؒ کی یہی مراد ہوگی۔ انھوں نے توحید کے سلسلے میں اہل ایمان کے مختلف مقامات کی جو نشاندہی کی ہے وہ ان کے نزدیک خیالی نہیں تھی، بلکہ وہ اس رمز سے واقف تھے کہ توحید پر ایمان کی مختلف کیفیات کا ایک مومن کی ذات پر اثر پڑتا ہے اور اس کے ہر عمل اور ہر حرکت میں

اس اثر کو دیکھا جا سکتا ہے۔

حضرت جنیدؒ نے جس "مقام" کو توحید کی آخری منزل قرار دیا ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں ایک مومن کی اپنی خواہشات ختم ہوجاتی ہیں اور اس کی رضا مکمل طور پر رضائے الٰہی کے تابع ہوجاتی ہے، بلکہ اس سے بھی ایک بلند تر مقام ہے جہاں مومن کی رضا خود رضائے الٰہی بن جاتی ہے :

خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

امام ہجویری نے بھی کچھ اسی طرح کی بات کہی ہے، ان کے انتقال اور حضرت جنیدؒ کی وفات میں ڈیڑھ سو برس سے زیادہ کا وقفہ ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جنیدؒ کے خیالات اُس وقت راسخ العقیدہ صوفی حلقوں میں مقبول ہو چکے تھے اور مستند سمجھے جاتے تھے۔ امام ہجویری کا قول ہے کہ ایک موحد کو اپنی ذات کا کوئی خیال باقی نہیں رہتا، اور وہ ایک ذرّہ بن کر رہ جاتا ہے جیسا کہ وہ ماضیٔ ازل میں تھا اور جب کہ میثاق عہد کو اُس نے دُہرایا تھا۔ اسی کے ساتھ اس کا یہ مطلب بھی ہے کہ جب ایک موحد پر ذاتِ حق کے اظہار کا غلبہ ہوتا ہے تو وہ مکمل طور پر "فنا" کی حالت میں ہوتا ہے، اور ایک ایسا لطیف مادّہ بن جاتا ہے جس میں خود کوئی احساس باقی نہیں رہتا، وہ ایک آلۂ منفعل بن کر رہ جاتا ہے۔ اس حالت میں اس کا جسم حق تعالیٰ کے اسرار کا مخزن ہوتا ہے اور اُس کا ہر قول اور ہر فعل اسی ذات سے صادر و وارد سمجھا جاتا ہے۔

توحید کا یہ بلند ترین نظریہ، حضرت جنیدؒ کے بقول، اُن کے نظریۂ میثاق اور نظریۂ فنا پر جو اُن کے صوفیانہ نظامِ فکر کے اہم عنصر ہیں، قائم ہے۔ اپنے دو رسائل کتاب الفنا، اور کتاب المیثاق میں انھوں نے ان نظریوں کی بہت اچھی وضاحت کی ہے۔ حضرت جنیدؒ کے نظریۂ فنا کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک موحد توحید کے اِس بلند مقام پر پہنچنا چاہتا ہے تو اسے اپنے انسانی وجود کو جس کی حیثیت محض ثانوی ہے، ختم کر دینا ہوگا تاکہ وہ وجود الٰہی میں مدغم ہوکر ایک الوہی وجود کا ادراک کر سکے۔" فنا کی اولین منزل یہ ہے کہ انسان اپنی خواہشات اور اپنے مزاج کی قید سے آزاد ہو جائے اور محنت و ریاضت کے ذریعے اپنے نفس پر پورا

پورا قابو حاصل کرلے' پھر دوسرا مقام یہ ہے کہ انسان حظِ نفس سے بھی رہائی حاصل کرے' یہاں تک کہ طاعات وعبادات کی لذّت کا احساس بھی ختم ہوجائے اور وہ بلاکسی واسطے کے اللہ کا ہوکر رہ جائے۔ اس کے بعد تیسری اور آخری منزل یہ ہے کہ تجلّیات ربّانی کا اُس انسان پر ایسا غلبہ ہوجائے کہ خود اس انسان کا وجود اور اس کی حقیقت ملیامیٹ ہوکر رہ جائے۔ اس منزل میں یہ انسان' یہ موحد وجود ابدی کے ساتھ متحد ہوکر ابدی ہوجاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ تو مٹ چکا ہوتا ہے' دیکھنے میں تو اس کی ظاہری شکل باقی رہتی ہے لیکن اس کا نام اور اس کی انفرادیت ختم ہوچکی ہوتی ہے"۔

حضرت جنیدؒ کا نظریۂ میثاق قرآن کریم کی آیۃ "الست بربکمؕ قالوا بلیٰ" کی تفسیر ہے۔ ان سے جب کہا گیا کہ اس کی مزید وضاحت فرمائیں تو جواب دیا کہ "اس آیۃ میں خدائے عزوجل فرماتا ہے کہ اس نے بنی نوع انسان سے ایسی حالت میں خطاب کیا کہ وہ (اس کائنات میں) موجود نہیں تھے، صرف خدا کا وجود ان کے لیے موجود تھا۔ اس وقت وہ مخلوق انسانی کو ایسے معنی میں وجود میں لے آیا کہ جس کی حقیقت سوائے اس کے اور کوئی نہیں جانتا' اور نہ کوئی دوسرا اس کا راز پاسکتا ہے' اس لیے کہ وہ ایک ایسا خالق تھا جو ہر طرف سے ان پر احاطہ کیے ہوئے' انھیں ابتداءً ایک ایسی حالتِ فنا میں دیکھ رہا تھا جو ان کی حالتِ بقا سے ابھی بہت دور تھی اور ان (یعنی بنی نوع انسان) کا وجود' وقت کی قید سے آزاد' ازل کے ساتھ وابستہ تھا۔ بس یہی وہ وجودِ ربّانی اور وہ خدائی تصوّر ہے جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے سوا کسی دوسرے کو زیبا نہیں[۵]۔ چنانچہ جب اس نے انھیں بلایا اور انھوں نے اس کی ندا پر فوراً لبیک کہا تو یہ بھی اس کی ذات کا کرم اور احسان تھا' اس نے ان کو وجود میں لاکر گویا ان کی طرف سے خود ہی جواب دے دیا' اپنی ندا اور پکار کا مدّعا انھیں سمجھایا اور اپنے وجود سے انھیں اس وقت آگاہ کیا جب کہ وہ محض ایک مشیتِ الٰہی تھے جو اس ذات نے ایک عارضی وجود کی شکل میں اپنے سامنے لاکھڑی کی تھی۔ پھر اس نے اپنے ارادے سے انھیں ایک ہیئت سے دوسری ہیئت میں منتقل کیا' انھیں نطفے کی طرح کی ایک چیز بنایا۔ اپنی مشیت سے اسے خلق بخشا اور صلبِ آدم

میں اُتار دیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، واذ اخذ .. الست بربکم (پس) وہ ان سے ایسی حالت میں ہمکلام ہوا جب کہ ان کا اپنا کوئی وجود ہی نہ تھا سوائے اس ذاتِ برحق کے وجود کے جو اُن میں ہر طرف سے شامل تھا۔ وہ ایسی حالت تھی کہ جس میں ان کا وجود اپنے آپ کے لیے نہیں بلکہ حق تعالیٰ کے لیے اور اسی کے وجود میں محصور تھا۔"[۹]

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ اس "وجودِ ربانی" (یعنی حق تعالیٰ کی ذات کے اندر محصور ہوتا) کی تفصیلات ہمیں حضرت جنیدؒ نے نہیں بتائی ہیں اور شاید یہ ممکن بھی نہ تھا، کیونکہ اس حقیقت کو صرف خدائے عزّوجل ہی جانتا ہے، کوئی دوسرا اس راز کو پا نہیں سکتا۔ توحید کا یہی وہ بلند اور بے مثال مقام ہے جہاں تک کسی کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ جب اس سے کمتر درجے کے مقام ہی پر موحد پر ایک بے نام حیرت محیط ہو جاتی ہے اور وہ مفقود الخبر ہو کر رہ جاتا ہے، "آں راکہ خبر شد خبرش باز نیامد" تو پھر اس بلند ترین مقام تک بھلا کون پہنچ سکتا ہے؟

بہر حال، وجودِ انسانی سے متعلق حضرت جنیدؒ کے خیالات سے یہ پتہ لگتا ہے کہ ان کے نزدیک انسان کا ایک وجود تو اصل اور "ربانی" ہے اور دوسرا ثانوی اور غیر حقیقی۔ اس ثانوی وجود کی فطرت میں یہ آرزو ودیعت کر دی گئی ہے کہ وہ اپنی اصل کی طرف لوٹ جانے کے لیے بے تاب ہے۔ ایک سچے صوفی، زاہد اور عبادت گزار کی یہ تمنا کہ وہ اپنے دنیوی اور غیر حقیقی وجود کو خیرباد کہہ کر اپنی ابتدائی حالت کی طرف لوٹ جائے، تصوّف کی روح ہے اور اللہ تعالیٰ کے ایسے خاص اور عبادت گزار بندوں کا حال ہمیں معلوم ہے جو اپنی انفرادیت کھو کر توحیدِ حقیقی کے اسرار کی لذت سے بہرہ یاب تھے لیکن یہ وہ چیز نہیں کہ بندہ محض اپنی کوشش سے حاصل کر لے، یہ چیز خدا کی نصرت و تائید ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ یہ گویا انعام ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے خاص اور برگزیدہ بندوں پر۔ اس سلسلے میں حضرت جنیدؒ نے اپنے رسالے کتاب الفناء میں ایک حدیثِ قدسی سے استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "میرا بندہ نوافل کے ذریعے میرا تقرب

حاصل کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں، پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور اس کی آنکھ بن جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے...۵"

نظریۂ صَحْو (بحالیٔ ہوش)

حضرت جنیدؒ کے نزدیک توحیدِ خاص کا روحانی تجربہ جس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے، وہیں ختم نہیں ہوجاتا جہاں انسان ایک بیکراں حیرت اور سُکر و مستی کی بسیط فضا میں محو ہوکر رہ جائے۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ توحیدِ خاص کی مکمل ترین صورت یہ ہے کہ موحد عالمِ سرشاری و مدہوشی سے نکل کر صَحْو (بحالی ہوش) کی فضائے حقیقت میں آجائے۔ حضرت جنیدؒ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ جب ایک موحد اپنی انفرادیت گم کرکے توحیدِ خاص کے مقامِ ارفع تک پہنچ جاتا ہے اور وہ ذاتِ الٰہی میں رہنے لگتا ہے، اور وہ اس طرح اپنے مالک کے قبضے میں ہوتا ہے کہ اس کا اپنا کوئی ارادہ نہیں ہوتا اور نہ کوئی مقصد، یہاں تک کہ خیر و شر کا امتیاز بھی وہ نہیں کرسکتا کہ یہ امتیاز اُس منزل میں اس کے لیے کوئی معنی نہیں رکھتا، تو پھر اس کا خطرہ پیدا ہوجاتا ہے کہ وہ معاشرتی احکام و قوانین اور مذہبی فرائض و واجبات کا مکلّف اپنے آپ کو نہ سمجھے، یعنی وہ یہ سمجھنے لگے کہ معروف و منکر کی پابندیاں صرف عوام الناس کے فائدے کے لیے ہیں، ان نفوسِ عالیہ کے لیے جو خالقِ کائنات کے ساتھ حالتِ اتحاد میں رہتے ہیں، ان کی کوئی اہمیت نہیں۔

بعض صوفیہ کے یہاں ہمیں یہ منفی رویّہ ملتا ہے، اور یہ بات دیکھنے میں آئی ہے کہ مذہبی احکام اور معاشرتی رسم و رواج سے کامل بے تعلقی صوفی کو ایک خاص قسم کی رندی اور آزادہ روی کی طرف لے گئی ہے، تصوّف کی تاریخ میں اس کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں۔ رسالۂ قشیریہ میں حضرت جنیدؒ کی بابت یہ روایت ملتی ہے: ایک شخص نے جو معرفت کا ذکر کر رہا تھا، یہ کہا کہ اہلِ معرفت ترقی کرتے کرتے ایسے مقام پر پہنچ جاتے ہیں کہ پھر نیکی اور تقرب الی اللہ کے لیے حرکت کرنا بند کر دیتے ہیں، حضرت جنیدؒ نے سنا

تو کہا کہ یہ ان لوگوں کا قول ہے جو اعمال کے ساقط ہو جانے کے قائل ہیں، اور میرے نزدیک یہ ایک بڑا بھاری گناہ ہے۔ ایسا خیال رکھنے والے سے وہ شخص بہتر ہے جو چوری بھی کرتا ہو اور زنا بھی، کیوں کہ عارفین باللہ نے اعمال کا حکم اللہ سے لیا ہے اور اعمال میں اللہ ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور اگر میں ایک ہزار سال بھی زندہ رہوں تب بھی میں کبھی یہ نہ چاہوں گا کہ میرے اعمالِ خیر میں ذرّہ بھر بھی کمی پائی جائے۔" حضرت جنیدؒ کے اس قول میں ہمیں اُن کے نظریۂ صحو کا سُراغ ملتا ہے جو توحید کے ساتھ مل کر اُن کے تصوّف کی بنیاد بن جاتی ہے۔ امام ہجویری نے کشف المحجوب میں اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ "حضرت جنیدؒ کا طریقۂ صحو پر مبنی تھا اور یہ طریقہ مشہور و معروف ہے اور میرے تمام مشائخ اس سلسلے میں جنیدی تھے، اگرچہ اس معاملے میں اختلافی باتیں بھی ملتی ہیں۔"[۹]

بظاہر ایسا لگتا ہے کہ ایک موحد کی آرزو اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے کہ وہ "مقامِ فنا" پر پہنچ جائے، لیکن مستند اسلامی تصوّف کے سامنے پیغمبرِ اسلامؐ کا اسوۂ حسنہ ہوتا ہے اور اس کی رو سے روحانی ارتقاء کا آخری مقام اور انتہائی منزل "مقامِ فنا" نہیں۔ اس کا مقصود یہ ہے کہ وہ اس "مقام" پر پہنچ کر پھر اس دنیا میں واپس آئے اور بنی نوعِ انسان کی خدمت کرے، ان کے دکھ درد میں شریک ہو اور ان کے درمیان رہ کر اپنی ذمّے داریوں کو پورا کرے۔ حضرت جنیدؒ کا نقطۂ نظر یہی تھا، جیسا کہ ان کی ایک تحریر سے پتہ چلتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "... حق تعالیٰ کا اس (اس انسان کے بارے میں جو اس کے ساتھ متحد ہو کر فنا ہو جاتا ہے) کے وجود کے بارے میں ایک منشا ہوتا ہے جو اُسے واپس عام انسانوں میں بھیج کر پورا کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اسے عام لوگوں کی طرف اس حال میں واپس بھیجتا ہے کہ اس پر اس کی نعمتیں عیاں رہتی ہیں۔ اسی کے ساتھ اس پر حق تعالیٰ کا مزید عطا و اکرام یہ ہوتا ہے کہ اس کی انفرادی صفات اسے واپس مل جاتی ہیں تاکہ وہ ان لوگوں کو اپنی طرف کھینچ سکے۔"[۱۰]

گویا ایسا انسان خلقِ خدا کے لیے ایک نمونہ ہوتا ہے اور اس کا عمل اہل دنیا کے لیے لائق اتباع۔ یہ صورت وہ ہے جب کہ ایک سچا صوفی عالمِ مدہوشی (سُکر) کے خطرات سے نکل کر بحالیٔ ہوش (صَحو) کی حالت میں واپس آتا ہے لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اپنی اس نئی حالت میں وہ اپنے روحانی تجربے کی کیفیات سے محروم ہوجاتا ہے یا اس کا تعلق "تقربِ الی اللہ" کے اس عالم سے جہاں وہ اپنی ریاضت ومجاہدہ سے پہنچا تھا منقطع ہوجاتا ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ وہ اپنے اس تجربے کو اپنی نئی حالت کے اندر ایک مخفی خزانے کی طرح دبائے رکھتا ہے اور اس کے گفتار و اعمال میں اسی خزانے سے ایک نورُ لطافت اور پاکیزگی عیاں رہتی ہے اور معرفت کی جلوہ سامانیاں اس کا احاطہ کیے رہتی ہیں جس کی وجہ سے خلق کا رجوع اس کی طرف ہوتا ہے۔ اپنی اس نئی حالت میں وہ بہ یک وقت "حالتِ فنا" میں بھی رہتا ہے اور حالتِ ہوش میں بھی، غیاب وحضور کی یہ پُرکیف حالت اللہ کے خاص بندوں پر اس کا انعام ہوتا ہے۔ ایسی ہی پاک روحیں معاشرے کا نمک ہوتی ہیں، انھیں سے زندگی میں حُسن ومعنی پیدا ہوتے ہیں، انھیں کے دم قدم سے معاشرے میں اخلاقی و روحانی اقدار کا بھرم قائم رہتا ہے اور وہ دنیا میں رہ کر بنی نوع انسان کی اخلاقی اصلاح کا اہم فریضہ انجام دیتی ہیں۔ 'جمع' اور 'تفرقہ' تصوّف کی مشہور اصطلاحیں ہیں، یعنی ایک ہی وقت میں حاضر بھی ہونا اور غیر حاضر بھی، اس کیفیت کو حضرت جنیدؒ نے ان اشعار میں بڑی خوبی سے بیان کیا ہے:

فتحققتک فی سری فناجاک لسانی

فاجتمعنا لمعان و افترقنا لمعانی

ان یکن غیبک التعظیم عن لحظ عیانی

فلقد صیرک الوجد من الأحشاء دانی[۱۱]

(تو جو کہ میرے باطن میں تھا، میں نے تجھے پالیا اور میری زبان تجھ سے سو پردوں میں بھی ہمکلام ہوئی۔ ہم دونوں ایک لحاظ سے متحد بھی ہیں اور ایک دوسرے لحاظ سے جُدا بھی۔ اور اگرچہ رُعب وہیبت نے تجھے میری ان نظروں سے چھپا رکھا

ہے لیکن وجد و سرمستی نے تجھے میرے سب سے قریبی حصہ جسم سے بھی قریب تر کر دیا ہے)

ایک موحد عارف کی یہ کیفیت جسے ایک شاعر نے "دم بدم با من و ہر لحظہ گریزاں از من" کی حالت سے تعبیر کیا ہے اور جس میں 'وصل' کی لذت اور 'فراق' کے الم کا بہ یک وقت تجربہ ہوتا رہتا ہے' اس کی روح پر ایک بڑا بوجھ ہوتی ہے' یہی وجہ ہے کہ ایک سچے موحد و عارف باللہ کی روح ہمہ وقت بے چین' افسردہ اور غمگین رہتی ہے یہاں تک کہ اس کے تبسم میں بھی ایک حزن ہوتا ہے۔ اپنے رسالے کتاب الفناء میں جو سوال و جواب کی شکل میں ہے' ایک سوال کے جواب میں کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ جب 'حضور' کی لذت حاصل حاصل ہے تو محرومی کا احساس بھی دامنگیر رہے' حضرت جنیدؒ نے اپنے روحانی تجربے کی مختلف کیفیتوں کی طرف اشارے کیے ہیں' یہ بتاتے ہوئے کہ اللہ کے مقرب و ممتاز بندوں کے لیے حضور و مشاہدے کی لذت ایک مشقت ہے جسے نفوس انسانی محسوس نہیں کر سکتے' وہ کہتے ہیں :

> "جب اللہ تعالیٰ (ایسے بندوں کی) ارواح کو (حالتِ فنا سے) واپس اپنی انفرادی حالت میں بھیج دیتا ہے اور ہر روح کو اپنی نوع میں واپس لوٹا دیتا ہے' تو وہ اپنی پہلی حالت کو ایک ظاہری پردے کے پیچھے چھپائے رکھتی ہے' اس نئی حالت میں وہ بے چینی و بے بسی محسوس کرتی ہے... کیونکہ وہ پہلے کی انتہائی کمال و رفعت کی حالت سے محروم ہو گئی ہے اور 'تعلّم و تعقّل' کی پابندیوں میں جکڑ دی گئی ہے۔ یہ موجودہ شعور و دنیوی حقیقت کی زندگی اس کے لیے بے پناہ حسرت و اندوہ کی حالت ہوتی ہے اور پہلی حالت کی رفعت و بلندی سے محرومی کا غم اس کے ساتھ برابر لگا رہتا ہے جس کی وجہ سے وہ پیہم ایک آرزو' ایک تمنا کی حالت میں رہتی ہے... ایک بار جب وہ 'غائب' ہونے اور ذاتِ الٰہی سے اتحاد کی روحانی برکتوں سے لذت آشنا ہو چکی ہے تو پھر وہ اس کیفیت کی آرزو کیوں نہ کرے؟ یہی وجہ ہے کہ عارفین کی روحیں شاداب مقامات' حسین مناظر اور سرسبز باغات کی تلاش میں رہتی ہیں' دوسری اور

چیزیں ان کے لیے ایک عذاب ہوتی ہیں جس کے اندر رہ کر وہ اپنی پہلی حالت کی طرف لوٹ جانے کی ہمہ وقت آرزومند رہتی ہیں... اس حالت کو اب میں تمھیں کیسے بتاؤں، ذاتِ خداوندی نے (اس حدیث قدسی میں قال اللہ عزوجل: لایزال عبدی یتقرب الیّ بالنوافل حتی أحبہ ...الی الخ) جس صفت کی طرف اشارہ کیا ہے تو وہ ایک ایسا اشارہ اور نکتہ ہے کہ اس کے علم میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں... پس اللہ تعالیٰ نے جس شخص کو بھی اس صفت سے نوازا، یا جو بھی اس کے ذکر میں محو ہوا، یا اس کے ساتھ مخصوص ہو گیا تو پھر اس کے بارے میں یہ سمجھنا صحیح نہیں ہے کہ انسانی تصورات ہی اس کے سامنے ہوتے ہیں یا اس کے جملہ محرکاتِ عمل انسانی ارادوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ دراصل اس کی یہ صفت اس ذات کی حقیقت کی وجہ سے فنا سے محفوظ رہتی ہے اور اس کی پیش گاہ میں اس ذات کے غلبے کی وجہ سے جو اس پر چھائی ہوئی ہے اور جس نے اسے سہارا دے رکھا ہے، اس کی اپنی انسانی خصوصیات جاتی رہتی ہیں، یہاں تک کہ جب وہ اس ذات کے مواجہ میں آتا ہے تو اس کے سامنے ہوتے ہوئے بھی ایک 'حالتِ حجاب' کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس کیفیتِ شہود میں تمام آثار محو ہو کر رہ جاتے ہیں... اس حالت میں صرف اتنا ہوتا ہے کہ وہ ذات اپنی صفاتِ علیا اور اسمائے حسنیٰ کے ساتھ دیکھی جاسکتی ہے۔ یہیں سے ابتلاء و آزمائش کے اس طریقے کا آغاز ہوتا ہے جو اہلِ ابتلاء کے لیے جاری ہوا ہے۔ یہ لوگ جب مسلسل کش مکش میں رہتے ہوئے ثابت قدمی دکھاتے ہیں اور کسی دھوکے میں نہیں آتے، تو ان پر ایک ایسی کیفیت طاری کردی جاتی ہے جو انھیں ان کی قوت، علوئے مرتبت اور تقرب و تعلق کی اسی حالت میں 'فنا' عطا کرتی ہے۔"[۱۲]

حضرت جنیدؒ نے یہ جو فرمایا کہ اس دنیا میں ایک عارف کی روح حسن و جمال کی تلاش میں سرگرداں رہتی ہے، تو اس میں اسلامی جمالیات کی ایک بولتی ہوئی حقیقت چھپی ہوئی ہے، یہ حسن و جمال خواہ کہیں ہو، آواز میں ہو، مناظرِ فطرت میں ہو، پہاڑوں پر

ندیوں میں پتھر کے ٹکڑوں سے ٹکرانے والی موجوں کی پُرشور روانی میں ہو، خوش الحان طیور کی نغمہ سرائی میں ہو، حسین مرغزاروں اور خوبصورت باغوں میں ہو، صبح کی پہلی کرن اور شام کی گلگوں شفق میں ہو، غرض کہیں بھی ہو، ایک عارف اور صوفی کے دامن دل کو ضرور کھینچے گا، کیونکہ اس کے لیے ایک حسین منظر میں اُس روحانی تجربے کی گونج ہے جو اُسے اُس 'نورالسماوات والارض' کے قرب میں حاصل ہوا تھا، لیکن دنیا کے حسین مناظر اُسے اِس روحانی کرب میں مبتلا رکھتے ہیں کہ وہ نور ان مناظر کے حسن وجمال سے بہت دور ہے، اس کی نہ مٹنے والی یاد اور اُس عظیم روحانی تجربے کی لذّت کی تمنا، ہر وقت اُسے اپنے محبوبِ حقیقی کی یاد دلاتی رہتی ہے اور وہ بے چین اور مضطرب رہتا ہے:

خُرّم آں لحظہ کہ مشتاق بیارے برسد
آرزومندِ نگارے بہ نگارے برسد

ایک ایسے عارف کی یہ کیفیت اُسے ساری دنیا سے بے نیاز بنا دیتی ہے، وہ اپنے گرد وپیش سے بے پروا ہوتا ہے وہ خلوت در انجمن اور انجمن در خلوت کے لطائف سے لطف اندوز ہوتا ہے اور اُسے اس کی فکر نہیں ہوتی کہ وہ تنہا ہے یا کسی محفل میں، وہ صحیح معنوں میں آزاد ہوتا ہے، بیدل نے اسی کیفیت کو اپنے ان دو اشعار میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے:

ستم است گر ہوست کشد کہ بہ سیر سرو سمن درآ
تو ز غنچہ کم نہ دمیدۂ، در دل کشا بہ چمن درآ
پئے نافہ ہائے خجستہ بو، مپسند زحمتِ جستجو
بہ خیالِ حلقۂ زلف او، گرہے خورد بہ ختن درآ

اسیری اور رہائی کی اس حالت کو جس میں حضور بھی ہے اور غیاب بھی، جگر مرادآبادی نے بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے:

اس نے اپنا بنا کے چھوڑ دیا   کیا اسیری ہے، کیا رہائی ہے

اور اس حالت میں، جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، صوفی ایک مستقل کش مکش میں مبتلا رہتا ہے،

لیکن یہ کش مکش اور یہ اضطراب اتنا پُر کیف ہوتا ہے کہ اُسے نہ اپنی خبر ہوتی ہے اور نہ دوسرے کی۔ حضرت جنیدؒ نے حضور وغیاب کی اس حالت کو اپنے خاص انداز میں بیان کیا ہے۔ امام ہجویری کہتے ہیں کہ ایک بار حضرت جنیدؒ نے فرمایا: ایک زمانہ مجھ پر ایسا گزرا ہے کہ میں اُن کی 'حالت غیبت' پر روتا تھا اور اب صورت یہ ہے کہ نہ مجھے اپنی خبر ہے اور نہ اُن کی۔[۱۳]

ایک صوفیٔ عارف کے عالمِ مدہوشی (سُکر) کے سلسلے میں حضرت جنیدؒ کا رویّہ حضرت بایزید بُسطامی کے رویّے سے مختلف ہے۔ حضرت بایزید سُکر یعنی عالمِ مدہوشی پر زور دیتے تھے اور حضرت جنیدؒ صَحْو یعنی ہوش و بیداری کی حالت کو ضروری اور افضل سمجھتے تھے۔ حضرت ہجویریؒ نے جن کی کتاب کشف المحجوب حضرت جنیدؒ کے نظریۂ تصوّف کے سلسلے میں ایک اہم ماخذ ہے، سُکر اور صَحْو کے موضوع پر ان دونوں بزرگوں کے اختلافِ رائے کو بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "حضرت بایزید اور ان کے پیرو صَحْو پر سُکر کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ لوگ کہتے ہیں کہ صَحْو کی حالت میں انسانی صفات تمکین واعتدال کی صورت میں رہتی ہیں اور یہ چیز بندے اور خدا کے درمیان سب سے بڑا حجاب ہوتی ہے۔ سُکر کے عالم میں انسانی صفات مثلاً عاقبت اندیشی اور انتخاب و اختیار کی صلاحیتیں معدوم ہوجاتی ہیں اور (خدا کے معاملے میں) انسان کو اپنے آپ پر کوئی قابو نہیں رہتا اور صرف وہی صلاحیت وقوت اس کے اندر باقی رہ جاتی ہیں جو جنس بشریت سے تعلق نہیں رکھتیں اور یہ قوت نہایت مکمّل اور جامع ہے...

"پھر جنید اور ان کے متبعین ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ سُکر ایک آفت ہے کیوں کہ اس سے (انسان کے) صحیح احوال میں اضطراب پیدا ہوجاتا ہے اور وہ ہوش وحواس اور ضبط وتمکین کھو دیتا ہے، اور جیسا کہ تمام حقائق کا اصلِ اصول معلوم کرنا مقصود ہے، فنا کے ذریعے یا بقا کے واسطے سے، یا محو کے ذریعے یا اثبات کی راہ سے، تو جب تک کہ (تلاش کنندہ) صحیح الحال نہ ہو، تصدیق وتحقیق نہیں ہوسکتی... بے بصری کسی کو خارجی مظاہر کے بندھنوں اور ان کی بگڑی ہوئی شکل سے رہائی نہیں دلاسکتی اور رہی یہ بات کہ مظہر

خارجی میں گھرے رہتے ہوئے خدا کو بھلا دیے رکھنا تو یہ اس وجہ سے ہوتی ہے کہ لوگ اشیا کو جیسی کہ وہ ہیں ویسی نہیں دیکھتے، اگر وہ (انھیں اسی طرح دیکھتے جیسی کہ وہ ہیں) تو وہ ان کے بندھنوں سے آزاد ہوتے۔

"دیکھنا دراصل دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ دیکھنے والا چیزوں کو بقا کی آنکھ سے دیکھے اور دوسرا یہ کہ انھیں فنا کی نظر سے دیکھے۔ اگر وہ بقا کی آنکھ سے دیکھتا ہے تو دیکھے گا کہ تمام کائنات (خدا کی ذات میں) اس کی اپنی بقا کے مقابلے میں غیر کامل ہے... اور اگر وہ فنا (فی ذاتِ حق) کی نظر سے انھیں دیکھے گا تو وہ دیکھے گا کہ ذاتِ خداوندی کی بقا کے سامنے تمام موجودات فانی ہیں، دونوں صورتوں میں وہ (مخلوق) وجودات سے منہ موڑ لے گا۔ اور اسی لیے پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاؤں میں ایک دعا یہ بھی ہوتی تھی "اے اللہ! ہمیں اشیا کو اسی صورت میں دکھا جیسی کہ وہ ہیں"۔ اس لیے جس کسی نے بھی اس طرح دیکھا، آسودہ رہا... پس بصیرت صحو کی حالت میں میسر آتی ہے اور اہل سکر کو اس عالم کا کوئی شعور نہیں ہوتا جیسے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام عالم سکر میں تھے کہ ایک تجلی کی تاب نہ لا سکے اور بے ہوش ہو گئے اور ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ معظمہ سے قاب قوسین تک عالم صحو میں تھے جبکہ ہر طرف تجلی ہی تجلی تھی اور آپ ہمہ وقت ہشیار تر اور بیدار تھے۔

"شربت الراح کاسا بعد کاس تما نفد الشراب وما رویت"[14]

صحو و سکر کے معاملے میں ہجویری مسلک جنیدی کے پیرو تھے، انھوں نے لکھا ہے کہ "میرے شیخ جو جنیدی المسلک تھے، کہا کرتے تھے کہ سکر بچوں کی بازی گاہ اور صحو شہادت گہ مرداں ہے۔ میں کہ علی بن عثمان الجلابی ہوں۔ اپنے شیخ سے متفق ہوں اور کہتا ہوں کہ صاحب سکر کی حالتِ کمال یہ ہے کہ وہ صاحب صحو ہو جائے (یعنی عالم مدہوشی سے بجائے ہوش کے عالم میں آ جائے)"[15]

معرفتِ الٰہی

معرفتِ الٰہی سے متعلق حضرت جنید[16] کا نظریہ بھی، ایک لحاظ سے، ان کے بجائے ہوش

کے نظریے کی مزید وضاحت ہے۔ عام طور پر صوفیہ یہ کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی معرفت عقل کی مدد سے نہیں حاصل ہو سکتی، اس لیے کہ عقل محدود ہے اور حق تعالیٰ لامحدود۔ متکلمین کا خیال ہے کہ معرفت "علم" ہے، اس لیے ہر علم معرفت ہے اور ہر معرفت علم، ہر شخص جو عالم باللہ ہے عارف باللہ ہے۔ مگر صوفیہ کے نزدیک معرفت ایک ایسے شخص کی صفت ہے جو حق تعالیٰ کو اس کے اسماء وصفات کے ساتھ پہچانے، پھر وہ اللہ تعالیٰ کے معاملے میں سچا اور مخلص ہو، اپنے آپ کو نفس کی کمزوریوں اور بری باتوں سے دور رکھے، اس کے بعد وہ آستانۂ الٰہی پر ایک طویل عرصے تک ٹھہرا رہے اور اپنے دل کو اسی آستانے پر معتکف رکھے، اس کے نتیجے میں اُسے یہ خوش بختی حاصل ہوگی کہ اللہ تعالیٰ اس کی طرف متوجہ ہوگا اور وہ اپنی تمام حالتوں میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ خلوص اور صدقِ دل سے عمل پیرا ہوگا اور خواطرِ نفس کے اثر و نفوذ سے آزاد ہو جائے گا۔ پھر کوئی خطرہ (خیال) جو غیر اللہ کی طرف پکارے، اُسے اللہ کے راستے سے ہٹا نہ سکے گا۔ چنانچہ جب بندہ مخلوق سے اجنبی اور آفاتِ نفس، علائقِ دنیوی اور ملاحظاتِ ذہنی سے بری ہو جاتا ہے، ہر لحظہ اپنے باطن میں مناجاتِ الٰہی میں مشغول اور اپنے رجوع الی اللہ میں ثابت و قائم رہتا ہے، تو پھر اللہ تعالیٰ اس پر اپنی تقدیروں کے ردوبدل کے راز کھول دیتا ہے اور تب جا کر بندہ "عارف" کہلاتا ہے اور اس کی یہ حالت "معرفت" کہلاتی ہے۔[۵۱]

مشائخِ تصوف نے اپنے اپنے احوال کے مطابق معرفت پر بہت کچھ کہا ہے، مثلاً ابو علی دقاقؒ فرماتے ہیں: معرفت باللہ کی علامت یہ ہے کہ دل میں اللہ کی ہیبت پائی جائے، لہٰذا جس قدر کسی کو اللہ کی معرفت حاصل ہوگی، اسی قدر اس کے دل میں اللہ کی ہیبت ہوگی۔ اور انھیں کا قول ہے کہ جس قدر دل میں معرفت ہوگی اسی قدر دل کو سکون ہوگا کیونکہ معرفت سے دل میں سکون ہوتا ہے۔ شبلی سے جب معرفت سے متعلق سوال کیا گیا تو فرمایا: اس کی ابتدا (دل اور زبان سے) اللہ کے ذکر سے ہوتی ہے۔ اور اس کی انتہا کی کوئی انتہا نہیں۔ ابو یزید بسطامیؒ فرمایا کرتے: مخلوق کے مختلف احوال ہوتے ہیں، مگر عارف باللہ کا کوئی حال نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس کے تمام نشانات مٹ چکے ہوتے ہیں اور اس کی

اپنی حقیقت غیر کی حقیقت میں فنا ہو چکی ہوتی ہے اور اس کے اپنے آثار غیر کے آثار میں غائب ہو چکے ہوتے ہیں۔ ابوبکر واسطیؒ کا قول ہے: جب تک بندے کے اندر استغنا باللہ اور افتقار الی اللہ موجود ہو، اُس وقت تک معرفت صحیح طور پر حاصل نہیں ہو سکتی۔
کہا جاتا ہے کہ عارف کی آنکھ روتی ہے اور دل ہنستا ہے۔
آیئے دیکھیں کہ حضرت جنیدؒ اس سلسلے میں کیا کہتے ہیں۔ ایسا لگتا ہے کہ اس مسئلے میں بھی انھوں نے اہلِ توحید کی طرح اہلِ معرفت کی درجہ بندی کی ہے۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی معرفت کی نوعیت تو ایک ہے لیکن اس کے مختلف درجے ہو سکتے ہیں۔ اس راہ میں ایک مبتدی کی معرفت کا کچھ اور رنگ ہوتا ہے۔ وہ ترقی کرے تو اس میں اضافہ ہوتا ہے اور اگر پوری راہ طے کرلے اور منزلِ مقصود پر پہنچ جائے تو اس کی معرفت کا رنگ، ابتدائی منزلوں کی معرفت سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ پھر انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ ممکن نہیں کہ کوئی بندہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا مکمل ادراک کر سکے، اس لیے کہ انسانی ذہن محدود ہے اور محدود، لامحدود کا پوری طرح احاطہ نہیں کر سکتا۔ انھوں نے متکلمین کی طرح اور اکثر صوفیہ کے برخلاف 'علم' اور 'معرفت' کے الفاظ علم ذاتِ الٰہی کے لیے یکساں استعمال کیے ہیں اور اس سلسلے میں یہ کہا ہے کہ اللہ کے بعض برگزیدہ بندے ایسے ہوتے ہیں جو صفاتِ الٰہی میں بڑی شدت اور گہرائی سے غور و فکر کرتے ہیں اور ان کی ماہیت کی پہچان میں بہت دور تک نکل جاتے ہیں، غرض، صفاتِ الٰہیہ کا تصور ان کے یہاں جتنا شدید اور گہرا ہوگا، اسی قدر شدید اور گہرا خدا کی حمد و ثنا میں اُن کا استغراق ہوگا۔ اگر کوئی ایسا مسلمان نظر آئے جو ہمہ وقت خدا کی حمد و ثنا اور تسبیح و تکریم میں مشغول رہتا ہے، خوف و رجا کی کیفیت اس پر طاری رہتی ہے، معروضات پر عمل کرتا ہے اور منہیات سے اجتناب کرتا ہے۔ خدا کے لیے سراپا شوق رہتا ہے، روتا ہے، اپنے گناہوں پر غمزدہ رہتا ہے اور کمال عجز و انکسار کے ساتھ تقربِ الٰہی کا خواہاں رہتا ہے تو اسی کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ وہ "عارف باللہ" یا "عالم باللہ" ہے۔ قرآن کریم میں کہا گیا ہے کہ "اللہ کے بندوں میں سے اُس سے ڈرنے والے تو اہلِ علم ہی ہوتے ہیں۔"

حضرت جنیدؒ نے اپنے رسالے فی الفرق بین الإخلاص والصدق میں جو بحث کی ہے اس میں اس کی وضاحت فرمادی ہے کہ معرفتِ الٰہی کی راہ میں ایک منزل وہ آتی ہے جب عقل کے وساوس ختم ہو جاتے ہیں اور علم تمیزی درماندہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ صدق اور اخلاص کے مرحلوں میں عقل کی دراندازی، بہرحال قائم رہتی ہے، مثلاً 'صدق' روحانی تجربے کی ایک منزل ہے لیکن اس تجربے میں مزید گہرائی اور گیرائی اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب 'اخلاص' بھی اس میں شامل ہو جائے"۔ اور اخلاص کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنی نیت اللہ کے لیے خاص کرے اور محض وہی اُس کا مقصود ہو، اس کی عقل اشیا کی دراندازی سے آگاہ ہو اور بدلتے ہوئے امور و حالات کی کیفیت اس پر عیاں ہو، چنانچہ جو چیز اس کے مقصد کی صحت و درستی کے مطابق ہو اُسے قبول کرے اور جو چیز اُس کے مخالف ہو اُسے رد کرے... اس حالت میں اُسے بعض اوقات ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے اس کی اپنی ذاتی بصیرت ختم ہو گئی ہے اور اس کی جگہ (اللہ تعالیٰ کی عنایت سے) ایک اور قسم کی بصیرت نے لے لی ہے... پس صدق اور اخلاص ایک مخلص انسان کی ذات ہی میں اکٹھے ہوتے ہیں، لیکن محض صدق صرف صدق کے ساتھ ہی مخصوص رہتا ہے اور اخلاص کا بہت ابتدائی حصہ اس کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ پس جو لوگ اپنے آپ کو عبودیت کے ساتھ متصف کرتے ہیں، ان کا بلندترین وصف یہی 'اخلاص' ہے اور ایک صادق جو اپنے صدق میں کامل ہو، ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اُسے اخلاص کی نعمت بھی بخش دے، اسی طرح ایک مخلص جو اپنے اخلاص میں سچا ہو، ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے 'کفایہ' کی صفت سے نواز دے تاکہ وہ اپنی بصیرت اللہ تعالیٰ کی طرف مرتکز کر دے، اور ایک ایسا انسان جسے خدا نے یہ بصیرت عطا کی ہو، ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی ہر طرح حفاظت و نگہبانی کرے"۔[۳۱]

اس کے بعد حضرت جنیدؒ فرماتے ہیں کہ اس مرحلے میں اللہ تعالیٰ اپنے اس مخلص بندے پر پوری طرح چھا جاتا ہے اور اس بندے کی عقل مغلوب ہو کر اپنی اُلجھنے والی انفرادیت کھو دیتی ہے اور وہ بندہ توحیدِ خاص کی لذّت سے آشنا ہوتا ہے۔ (۳۲) حالت میں بندہ دراصل ایسے وجود کی صفت سے آزاد ہو جاتا ہے جسے عقلی اصطلاح ...

میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ عارفین باللہ کی اسی حالت کو بعض صوفیہ نے "حالتِ توحید" میں ہونے سے تعبیر کیا ہے یعنی توحید الٰہی کا علم اور چیز ہے اور حالتِ توحید کا تجربہ اور چیز۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ اس آخری حالت کے تجربے کے بعد جو علم حاصل ہوتا ہے وہ علم الٰہی ہی کا ایک حصّہ ہوتا ہے جو تجلّی یا القار کی صورت میں اس خاص بندے کے قلب پر نازل ہوتا ہے۔

اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت جنیدؒ کے نزدیک اصل معرفت کیا ہے اور عارف کیسے شخص کو کہا جاتا ہے۔ عارف وہ نہیں ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے علم کی جستجو میں ہو اور اپنی عقل کی مدد سے اس علم کو حاصل کرنا چاہتا ہو، بلکہ عارف اللہ کا وہ خاص بندہ ہے جسے اللہ تعالیٰ خود اپنے کرم سے اپنے علم کا تھوڑا سا حصہ ودیعت کرتا ہے۔ روحانیت کی یہ وہ منزل ہے جسے معرفت کی منزل کہتے ہیں، یہاں خود اللہ تعالیٰ اپنی تجلّیات میں اپنے آپ کو بے نقاب کر دیتا ہے۔

حضرت جنیدؒ سے جب پوچھا گیا کہ 'عارف' کسے کہتے ہیں تو آپ نے فرمایا: عارف کی پہچان یہ ہے کہ اس کی "حالتِ توحید" اس میں بعض خصوصیات پیدا کر دیتی ہے، مثلاً عارف اُس وقت تک صحیح معنوں میں عارف نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ زمین کی طرح نہ ہو جائے کہ نیک و بد سبھی اسے روندتے ہیں' اور بادل کی طرح نہ ہو جائے جس کا سایہ ہر سفید و سیاہ پر پڑتا ہے' اور بارش کی مانند نہ ہو جائے کہ وہ ہر چیز کو سیراب کرتی ہے، اُسے بھی جسے وہ پسند کرتی ہے اور اُسے بھی جسے وہ پسند نہیں کرتی۔[۱۹]

حواشی

[۱] رسالۂ قشیریہ (اُردو ترجمہ)، ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۴۲۹

[۲] ہجویری، کشف المحجوب، تدوین: والنٹین ژدکوفسکی، ۱۹۲۶ء، صفحہ ۴۱

[۳] رسالۂ قشیریہ، (بحوالۂ سابق)، صفحات ۴۵۹-۴۵۸

۴ـه حضرت جنیدؒ، رسالہ مسالۃ اُخریٰ (رسالہ نمبر ۱۶، ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر کی کتاب دی لائف، پرسنالٹی اینڈ رائٹنگز آف الجنید، لندن، ۱۹۶۲ء، ترجمہ محمد کاظم بعنوان جنید بغداد، مکتبہ جدید، لاہور، ۱۹۶۷ء)

۵ـه حضرت جنیدؒ، رسالہ کتاب الفنا، (بحوالہ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر)

۶ـه حضرت جنیدؒ، رسالہ کتاب الفنا، (بحوالہ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر)

۷ـه حضرت جنیدؒ، رسالہ کتاب الفنا، (بحوالہ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر)

۸ـه رسالہ قشیریہ (بحوالہ سابق) صفحہ ۵۹

۹ـه کشف المحجوب (بحوالہ سابق) صفحات ۲۳۵-۲۳۰

۱۰ـه حضرت جنید، رسالہ مسالۃ اُخریٰ (بحوالہ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر)

۱۱ـه ابونصر سراج، کتاب اللمع، تدوین: آر۔ اے۔ نکلسن، مطبع بریل (لائڈن)، ۱۹۱۴ء، صفحہ ۲۱۲

۱۲ـه حضرت جنیدؒ، کتاب الفنا (بحوالہ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر)

۱۳ـه کشف المحجوب (بحوالہ سابق)، صفحہ ۳۲۳

۱۴ـه کشف المحجوب (بحوالہ سابق)، صفحات ۲۳۲-۲۳۰

۱۵ـه ابوالحسن علی بن عثمان بن ابوعلی الجلابی الہجویری الغزنوی

۱۶ـه کشف المحجوب (بحوالہ سابق)، صفحہ ۲۳۲

۱۷ـه رسالہ قشیریہ (بحوالہ سابق) صفحات ۴۷۴-۴۷۶

۱۸ـه حضرت جنیدؒ، رسالہ فی الفرق بین الإخلاص والصدق (بحوالہ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر)

۱۹ـه رسالہ قشیریہ (بحوالہ سابق) صفحہ ۴۸۳

خواجہ حسن ثانی نظامی

تصوّف : تاریخ و تہذیب، رسم و حقیقت

"اسلام" وہ کراماتی لفظ ہے جو "کتاب اور سنّت"، "قرآن اور حدیث" کے بغیر نہ خیال میں آتا ہے نہ قلم اور روشنائی کی مدد سے کاغذ پر اور تحریر میں اُبھر سکتا ہے نہ زبان اور تقریر اسے بیان کر سکتی ہے۔ "کتاب اور سنّت" کی حیثیت "کسوٹی" کی بھی ہے روشنی کی بھی! یہ دونوں جہاں جہاں موجود ہوں۔ وہاں نہ کسی کھوٹ کی گنجائش نکلتی ہے نہ ملاوٹ کی۔ اور نہ اِدھر اُدھر بھٹکنے کی! نیز کم وقت میں بھی زیادہ بات کہی جا سکتی ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ زیادہ بات کیا؟ جو بات بھی کہنے کی ہے اور کہی جا سکتی ہے وہ سب کی سب تمام و کمال، پوری کی پوری کہی جا چکی ہے۔

قرآن مجید اور حدیث شریف کے بارے میں کیا کچھ نہیں لکھا گیا۔ پچھلے چودہ سو سال کی مدّت میں خالص منطقی اور علمی بنیادوں پر کون سی بحث ہے جو نہیں ہوئی۔ کیا ایسا لٹریچر کسی اور آسمانی کتاب کے بارے میں موجود ہے؟ کیا ایسی بحث کسی اور پیغمبر کی حیات اور تعلیمات کے بارے میں ہو چکی ہے جیسی بحث پیغمبر آخر الزماں

جناب خواجہ حسن ثانی نظامی، درگاہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ نئی دہلی ۱۱۰۰۱۳

حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مفید اور صدق آثار زندگی کے بارے میں کی گئی ہے؟ میں بے تکلف کہوں گا کہ یقیناً نہیں!

یہ عقیدہ صوفیائے کرام کے وابستگان کا ہی نہیں سب مسلمانوں کا ہے کہ حضرت محمد مصطفےٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام، کسی خاص علاقے یا کسی خاص زمانے کے لیے ہادی اور نبی بنا کر نہیں بھیجے گئے تھے بلکہ ان کا پیغام، قیامت تک کے لیے ہے اور سب کے لیے ہے۔ مزید یہ کہ انسانی تاریخ کی ابتدا سے انتہا تک دین کی جو مکمل ترین شکل ہو سکتی تھی وہی مکمل دین پیغمبر آخر الزماں کے ذریعے ہمارے اور آپ کے سامنے آیا ہے۔ اس لحاظ سے قرآن و حدیث اور اسلام کی تاریخ ہی میں نہیں۔ پوری انسانی تاریخ میں وہ دن خاص اہمیت کا حامل ہے جس دن قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہوئی کہ

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی

و رضیت لکم الاسلام دینا

(آج کے روز میں نے تمھارے لیے دین کو مکمل کر دیا اور تم پر اپنی رحمت کو تمام کر دیا اور تمھارے لیے مذہب اسلام کو پسند کر لیا)۔

گویا اس روز کے بعد جو زمانہ آیا یا آئے گا اس میں کتاب و سنّت اور اسلام کی شرح اور تفسیر تو کی جا سکتی ہے۔ اس کے باریک سے باریک اور لطیف سے لطیف نکات تو بیان کیے جا سکتے ہیں لیکن اس ساری تعلیم میں نہ کسی اضافے کی گنجائش اور اجازت ہے نہ کمی کرنے کا موقع اور رخصت!

فضائے بسیط اور ناپید اکنار خلا کے جو دروازے ہمارے زمانے میں کھل رہے ہیں اور جس کے حال سے عام آگاہی چودہ سو سال پہلے یقیناً نہیں تھی وہ بھی دراصل نبی کریم سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے واقعۂ معراج اور اقوال کے ذریعے آخری دین کے لیے کھولے گئے ہیں ورنہ کون سا دن تھا اور کون سی رات تھی جو حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے لیے معراج کا دن اور معراج کی رات نہیں تھی۔ نیز یہ ارشاد سرسری طور پر نہیں ہوا تھا کہ کائنات کی تخلیق حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی ذاتِ گرامی

کے لیے کی گئی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نور اس وقت بھی موجود تھا جب آدمؑ ابھی آب و گل میں نہیں آئے تھے۔ یہ ارشاد ماضی کی تاریخ ہی سے پردہ نہیں اُٹھا رہا تھا، مستقبل کے امکانات کو بھی روشن کر رہا تھا۔

دوسرے الفاظ میں مذکورہ بالا آیت نے شریعت محمدی کا نفاذ ان علاقوں اور زمانوں تک وسیع کر دیا ہے۔ جو چودہ سو برس پہلے کیا خود آج بھی ہمارے لیے نامعلوم ہی ہیں۔ لیکن کل انشاء اللہ معلوم اور دریافت ہو جائیں گے۔ یعنی آخری پیغام مکمل پیغام، آخری آیت اور آخری شریعت کے مخاطب انسان جہاں جہاں جائیں گے، جب جب جائیں گے، جیسے جیسے جائیں گے یہی شریعت ان کے ساتھ جائے گی۔ یعنی اس کا اثر و نفوذ نہ عرب و چین تک محدود تھا، نہ ایران، توران، افریقہ، آسٹریلیا، یورپ اور امریکہ تک محدود ہے۔ نہ آنے والے وقتوں میں کبھی محدود اور مسدود ہو سکتا ہے۔ بلکہ ہر جگہ اور ہر زمانے میں اور نو دریافت علاقوں اور دنیاؤں میں بھی اس کو نافذ کیا جائے گا اور ان مقامات پر کوئی مخلوق اگر پائی جائے گی تو اس کو بھی شریعت محمدی ہی کی پیروی کرنی ہوگی۔ گویا پیغمبر آخرالزماں صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے پردہ فرمانے کے بعد بھی ان کی لائی ہوئی شریعت نہ منسوخ ہوئی ہے نہ منسوخ ہوگی۔ یہ زمان و مکاں کی پابند ہرگز نہیں بنے گی۔ زمان و مکان (time and space) البتہ اس کے پابند رہیں گے۔

ان حالات میں تصوّف اگر کوئی ایسی چیز ہے جو مذکورہ بالا دن اور آیت شریفہ کے نازل ہونے کے بعد نمودار ہوئی یا پہلے سے تھی (اور اُس تسلسل ہی میں تھی جس تسلسل سے دینِ اسلام ہر زمانے میں آتا رہا اور آخری پیغمبر پر مکمل ہوا) مگر آخری شریعت نے سابق کی بعض چیزوں کے ساتھ اسے بھی منسوخ اور کالعدم کر دیا تو پھر اس کا تعلق بھی نہ تو معروف اور جانے پہچانے صوفیاء اور بزرگوں سے دکھانا ممکن ہوگا نہ ہم جیسے بزرگوں کے عقیدت مند اور وابستگان اس سے کوئی ایسا تعلق رکھنے کے لیے آزاد ہوں گے جیسا تعلق مذہبی عقیدے کی بنا پر رکھا جاتا ہے۔ ہم تو صرف اُس عقیدے

کو مانتے ہیں اور مان سکتے ہیں جو اسلام سے، قرآن سے اور پیغمبر آخرالزماں اور اُن کے طریقے سے جُڑا ہوا ہو اور یہاں یہ بات لمحہ بھر کو بھی نظر سے اوجھل نہیں ہونی چاہیے کہ جس چیز کا تعلق اور جوڑ اسلام سے، قرآن سے اور پیغمبر اسلام و قرآن سے ہو اس کے دائرۂ کار سے نہ ماضی باہر ہے، نہ حال نہ مستقبل۔ اس کی جولان گاہ سے تو کچھ بھی باہر نہیں، ہر اچھی چیز کو حدیثِ نبوی کے الفاظ میں "مومن کا گم شدہ مال" سمجھنا چاہیے۔ ہاں! روک ٹوک ہے تو یہ ہے کہ ترک و اختیار روزمرہ کا اصول رہا ہے اور رہے گا۔ معروف اور منکر کا فرق ضروری ہے۔ مصلحت اور ضرورت، حکمت کا، زمانے ہی کا تقاضا نہیں اسلام کا تقاضا بھی ہے کہ اسلام مملکت زمان و مکان کا اصل حکمراں ہے!

ایسا عقیدہ اپنی اصل کو قائم رکھنے کے لیے، اس تک عام رسائی کے لیے کھری تاریخ بھی مانگتا ہے اور اس تاریخ میں رسم و حقیقت دونوں کو اپنے اپنے مقام پر دیکھنا چاہتا ہے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر اس بات کا متقاضی بھی ہوتا ہے کہ جو خط و خال نظر آرہے ہیں وہ پیوندکاری تو نہیں ہے؟ اور جس چیز کو تہذیب کے نام سے یاد کیا جا رہا ہے۔ وہ کوئی پلاسٹک سرجری تو نہیں تھی؟ اس کا اصلی روپ کیا تھا؟

اہل تصوف اس لفظ کو اسلام کے ساتھ جڑا ہوا اس لیے سمجھتے ہیں کہ تصوّف کا وجود مذکورہ آیت کے نزول سے پہلے بھی تھا۔ ہمارے تصوّف کی تاریخ اسلام کے مکمل ہونے کے بعد نہیں بلکہ اسلام کے ساتھ ساتھ ہی شروع ہوتی ہے۔ بلکہ اس کی موجودگی اُس اسلام کے زمانے میں بھی نظر آتی ہے جو پیغمبر آخرالزماں سے پہلے دوسرے انبیاء علیہم السلام کے ذریعے انسانوں کے لیے اپنے اپنے وقت پر آتا رہا۔ اور اسے کسی نے بھی اور کبھی بھی قابل ضبطی اور منسوخی نہیں سمجھا ــــ "کسی" سے میری مُراد انبیاء علیہم السلام اور شریعت لانے والوں سے ہے۔

تصوّف کے بارے میں یہ بات عام طور پر کہی جاتی ہے کہ ابتدا میں یہ ایک

حقیقت تھی بے لفظ! لیکن میری گذارش یہ ہے کہ تصوف کی حقیقت پہلے دن ہی سے لفظی پیراہن کے ساتھ موجود تھی۔ لفظ "صوفی" کی تحقیق میں بہت سی تھیوریاں سامنے آچکی ہیں۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی صاحب نے اپنی مشہور کتاب تاریخ مشائخ چشت میں اس پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ اور تقریباً سب ہی تھیوریاں نقل فرمادی ہیں[۱]۔ اور لکھا ہے کہ جمہور صوفیہ کا خیال یہ ہے کہ لفظ صوفی "صوف" سے مشتق ہے۔ انھوں نے صوفیہ کے ظاہری لباس یعنی صوف سے بنے ہوئے اونی کپڑوں کا بھی ذکر فرمایا ہے لیکن جو بات سب سے اہم انھوں نے دریافت فرمائی ہے اور لکھی ہے عام لوگ طویل بحث کے دوران اس سے غافل ہو جاتے ہیں۔ پروفیسر نظامی صاحب جیسے معتبر ماہر تاریخ کا کتاب اخبار مکہ کی اس روایت کو تسلیم کرنا معمولی بات نہیں ہے کہ لفظ "صوفی" اسلام سے پیشتر بھی رائج تھا[۲]۔

نظامی صاحب نے شیخ ابوالنصر سراج کی اس رائے کا ذکر بھی فرمایا ہے کہ وہ اس اصطلاح کو بغدادیوں کی ایجاد نہیں مانتے بلکہ کہتے ہیں کہ "یہ لفظ حضرت حسن بصری[۳] کے زمانے میں رائج تھا اور ان کا زمانہ صحابیوں کی معاصرت کا تھا"۔ کتاب اللمع کا اقتباس ہے:

کان یعرف ھذا الاسم فی وقت حسن بصری روی عنه
انه قال رأیت صوفیا فی الطواف وروی سفیان
الثوری انه قال لولا ابوھاشم الصوفی ما عرفت
رقیق الریاء، وقد ذکر فی الکتاب الذی جمع فیه
اخبار مکة عن محمد بن اسحق وغیرہ یذکرہ فیه حدیثا
ان قبل الاسلام قد خلت مکة فی وقت من الاوقات
حتی کان لا یطوف بالبیت احدٌ وکان یجیٔ من بلاد بعیدة
رجل صوفی فیطوف بالبیت وینصرف، فان صح ذالک
یدل علی ان قبل الاسلام کان تعرف ھذا الاسم

وکان ینسب الیہ اھل الفضل والصلاح[۳]

(ترجمہ) یہ لفظ (یعنی صوفی) حسن بصریؒ کے زمانے میں معروف تھا۔ چنانچہ ان سے مروی ہے کہ میں نے ایک صوفی کو طواف کرتے دیکھا۔ سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ اگر ابو ہاشم صوفی نہ ہوتے تو میں ریا خفی کو نہ سمجھ سکتا۔ کتاب تاریخ مکہ میں محمد بن اسحٰق وغیرہ سے مروی ہے کہ اسلام سے قبل ایک بار مکہ خالی ہو گیا۔ اس وقت بیت اللہ کا طواف کرنے کے لیے کوئی متنفس باقی نہ رہا۔ البتہ کسی دور دراز علاقے سے ایک صوفی مرد آتا ہے اور طواف کر کے واپس چلا جاتا تھا۔ اگر یہ روایت پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو ثابت ہوگا کہ اسلام سے پیشتر بھی یہ لفظ مستعمل تھا اور ارباب فضل وصلاح کے لیے بولا جاتا تھا۔

پروفیسر نظامی نے ابو محمد جعفر بن احمد بن حسین السراج القادری کے حوالے سے امیر معاویہ کے ایک خط کا ذکر بھی کیا ہے جو انھوں نے ابن ام الحکم، گورنر مدینہ کو لکھا تھا۔ اس میں ایک شعر یہ تھا:

قد کنت تشبہ صوفیًا لہ کتب　　من الفرائض وآیات فرقان[۴]

(ترجمہ) تو مشابہ تھا ایسے صوفی سے جس کے پاس کتابیں ہوں جن میں فرائض اور آیات فرقان مذکور ہوں۔

اپنی طویل بحث کے بعد نظامی صاحب اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اس روایت کو اگر صحیح مان لیا جائے تو صوفی کا لفظ پہلی صدی ہجری میں استعمال ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔

پروفیسر نظامی صاحب نے حد درجہ محتاط تاریخ نویس ہونے کی بنا پر لفظ "اگر" کے ساتھ یہ بات مانی ہے کہ لفظ صوفی اسلام کے قرن اول میں موجود تھا لیکن علامہ آلوسی نے تاریخ عرب بیان کرتے وقت کسی قسم کا شک ظاہر کیے بغیر یہ دلچسپ روایت نقل فرمائی ہے کہ پہلا آدمی جسے صوفی کہا گیا، صوف کا لباس پہننے کی وجہ سے

صوفی نہیں کہلایا بلکہ عبادتوں اور ریاضتوں اور انسانوں کی خدمت کی وجہ سے خود صوف کی طرح سوکھ جانے کی بناء پر صوفی مشہور رہوا۔

علّامہ محمود شکری آلوسی (متوفی ۱۹۲۴ء) اگرچہ حضرت غوث پاک شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کی اولاد میں تھے۔ لیکن کہا جاتا ہے کہ وہ وہابی عقائد رکھتے تھے اور اپنے اس عقیدے کی وجہ سے ہی شاید انھیں سلطان عبدالعزیز ابن سعود کا قرب حاصل رہا تھا۔ انھیں کیا غرض پڑی تھی کہ تصوّف کی تاریخ کو پیغمبر آخرالزماں کی بعثت سے پہلے کے زمانے تک پہنچائیں۔ وہ اپنی مشہور کتاب بلوغ الادب میں لکھتے ہیں:

"صوفہ لقب ہے غوث بن مُر بن اُد بن طابخہ بن الیاس بن مضر کا۔ اسے اور اس کی اولاد کو صوفہ اس لیے کہا گیا کہ اس کی والدہ کے ہاں اولاد نہ ہوتی تھی۔ اس نے منت مانی کہ اگر لڑکا پیدا ہوا تو اسے کعبے کی نذر کر دوں گی تاکہ وہ کعبے کی خدمت کرے۔ چنانچہ غوث پیدا ہوا اور شروع شروع میں وہ اپنے ماموؤں کے ساتھ کعبے کی خدمت کرتا رہا۔ پھر کعبے کی خدمت کی وجہ سے جو احترام اسے حاصل ہوا تو یہ لوگوں کو عرفہ سے گزارنے کا تحویل دار بن گیا۔ صوفہ نام کی وجہ یہ ہے کہ ابھی یہ بچّہ ہی تھا اور کعبے کی خدمت کیا کرتا تھا کہ ایک روز گرمی کی شدّت کی وجہ سے گر پڑا۔ اس کی والدہ نے اسے گرا ہوا اور دُبلا دیکھا تو کہا میرا بیٹا تو سوکھ کر صوفہ (اون) بن گیا ہے۔ لہٰذا صوفہ نام پڑا اس کی اور وجہ بھی بیان کی جاتی ہے۔" (بلوغ الادب، اُردو ترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن شائع کردہ مرکزی اُردو بورڈ، لاہور، جلد اوّل صفحہ ۵۲۹)

علامہ آلوسی کی نقل کردہ یہ روایت اگر کوئی تنہا روایت ہوتی تو شاید طویل بحث کا دروازہ کھول دیا جاتا۔ لیکن اس روایت کے ساتھ جب ہم ان تمام روایات کا جائزہ لیتے ہیں جن کو پروفیسر خلیق احمد نظامی صاحب نے نقل فرمایا ہے تو ایک روایت

دوسری روایت کی گویا تصدیق کرتی نظر آتی ہے۔

علامہ شکری نے اپنی تاریخ عرب میں یہ بھی لکھا ہے کہ صوفہ جریم کا ایک قبیلہ ہے جو مکّے میں رہا کرتا تھا۔ عرفہ سے لوگوں کو گزارنے کا اختیار اسی کے پاس تھا۔ انھوں نے قبل اسلام کے کسی شاعر کا ایک شعر بھی اسی قبیلے کے بارے میں لکھا ہے:

ولا یریمون فی التعریف موقفهم　　حتّٰی یقال اجیزوا آل صوفانا

(ترجمہ) عرفات میں قیام کے وقت یہ اُس وقت تک اپنی جگہ سے نہیں ہٹتے جب تک یہ نہ کہا جائے کہ اے آلِ صوفان لوگوں کو گذار دو۔

(بلوغ الادب، صفحہ ۵۳۰)

اگر امیر معاویہؓ سے منسوب شعر کو بھی دُرست مان لیا جائے تو پھر اس بات میں بھی شبہے کی کوئی گنجائش نہیں رہے گی کہ اسلامی فقہ کو سب سے پہلے کتابی شکل اُن لوگوں نے دی جو صوفی کہلاتے تھے۔ یعنی کتابی لٹریچر کی حد تک صوفیاء ہی قرآن و حدیث سے اخذ کیے جانے والے قوانین کے حامل تھے۔ یہ بات یوں بھی قرینِ قیاس ہے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ تک اکثر و بیشتر اکابر صوفیاء کے سلسلے پہنچتے ہیں اور حضرت کی ذات گرامی ایک طرف ان صحابہ میں نمایاں حیثیت رکھتی ہے جو فقیہہ تھے اور لکھنا پڑھنا جانتے تھے اور دوسری طرف عوام و خواص ہی کو نہیں حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ جیسے اخص الخواص کو ان کی فقہی مہارت پر بھروسہ اور اعتماد تھا۔ نیز ان کو اصحابِ صفہ کا سرگروہ بھی سمجھا جاتا ہے اور اصحابِ صفہ وہ جلیل القدر صحابہ تھے جنھوں نے خود کو زندگی کی دوسری ضروریات اور تقاضوں سے بے نیاز کر کے دین سیکھنے اور سکھانے کے لیے وقف کر رکھا تھا۔

یہ بات ہمیں یقین سے معلوم نہیں ہے کہ اصحابِ صفہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھیوں اور ہم نشینوں کو بھی صوفی کہہ کر پکارا گیا یا نہیں۔ اموی اور عباسی خلافتوں کے طویل ادوار میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے تعلق رکھنے والے آثار کو مٹانے کی کوششیں کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ خدا معلوم کیا کیا تھا جس کا وجود اس زمانے

میں نہیں رہا۔ لیکن خانقاہ کی اصل کے سلسلے میں حضرت شیخ شہاب الدین سہروردی کا اپنی مشہور کتاب عوارف المعارف میں یہ لکھنا اہمیت رکھتا ہے کہ دین سیکھنے کے لیے اور اسلامی مسائل کے سلسلے میں معلومات حاصل کرنے کے لیے جو لوگ مدینہ منورہ آتے تھے۔ ان کے قیام کا بعض صحابہ نے اپنے مکانوں پر انتظام کیا تھا یہ انتظام غالباً اس لیے ہوا ہوگا کہ مسجدِ نبویؐ اور اصحابِ صفہ کی مختصر نشست گاہ اور قیام گاہ باہر سے آنے والوں کے لیے کافی نہیں رہی ہوگی۔ مدینہ منورہ کے مذکورہ بالا مقدس مکانات ہی دراصل وہ مقامات تھے جہاں خانقاہ کہلانے والے ادارے کی بنیاد پڑی۔ ان مکانوں کے مکینوں کو اس روایت کی بنا پر صوفی کہا گیا ہو تو کیا عجب ہے جو روایت دینی سمجھ اور خدمتِ خلق کے سلسلے میں کعبۃ اللہ اور حضرت غوث عرف صوفہ یا صوفی اور آلِ صوفان سے قائم اور قدیم سے چلی آتی تھی۔

تاہم اب ہمارے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوگیا ہے کہ صفہ اور خانقاہ اور اصحابِ صفہ اور صوفیہ کا سنجوگ اور سنگم تاریخ کے کس لمحے میں اور ٹھیک کون سے مقام پر ہوا۔ لیکن اتنی بات ماننی پڑے گی کہ وہ بزرگانِ دین جن کو اسلام کی ظاہری جانکاری ہی نہیں بلکہ باطنی کیفیات اور اثرات کا واقف کار بھی کہنا چاہیے۔ وقت کے ساتھ تعداد میں بڑھ رہے تھے اور پھیل رہے تھے۔ کچھ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ساتھ کوفے پہنچے ہوں گے تو کچھ ربذہ جیسے مقامات پر حضرت ابوذر غفاریؓ کی طرح پہنچا دیے گئے ہوں گے اور قدرت اپنے حیرت انگیز انتظام کے ذریعے ایک دریا سے نکلی ہوئی کتنی نہروں کو کہاں کہاں لے گئی ہوگی۔ اسلام پیاسوں کو صرف یہ سوکھا درس دینے اور پڑھانے نہیں آیا تھا کہ ٹھنڈا اور میٹھا پانی کیسا ہوتا ہے۔ اس کی ماہیت کیا ہے؟ بلکہ وہ تو پانی پلا کر بتاتا تھا کہ لو دیکھو پاک صاف صحت بخش روح پرور پانی ایسا ہوتا ہے۔ حضرت سفیان ثوریؒ کے اوپر مذکور ہوئے اس قول کے یہی معنی نہیں تو کیا معنی ہیں کہ

"اگر ابوہاشم صوفی نہ ہوتے تو میں ریا خفی کو نہ سمجھ سکتا!"

تصوف کی اصل کے بارے میں جو حوالے اوپر آئے ہیں۔ وہ بہت قدیم حوالے ہیں جو حوالے اس زمانے کے کچھ بعد کے زمانے سے تعلق رکھتے ہیں وہ بھی اتنے قدیم ہیں اور اتنے زیادہ ہیں اور ایسے تسلسل کے ساتھ موجود ہیں کہ ان سے بھی صرف نظر کرنا درست نہیں۔ یہاں ان سب حوالوں کا ذکر نہ ضروری ہے اور نہ شاید ممکن۔ تاہم آج سے چھ سات صدی قبل کے ایک نہایت ہی معتبر بزرگ حضرت شرف الدین یحییٰ منیری کے ایک مکتوب کا اقتباس بطور نمونہ از خروارے پیش کیا جاتا ہے۔ حضرت اپنے اس مکتوب میں ارشاد فرماتے ہیں :

"سمجھو کہ تصوّف کا ضابطہ اور قانون دیرینہ ہے۔ یہ کوئی نئی چیز نہیں، اس پر پیغمبروں اور صدیقوں کا عمل رہا ہے۔ بُری عادتیں اور زمانے میں جو خرابیاں پیدا ہوگئی ہیں۔ ان کی وجہ سے زمانے والوں کی آنکھوں میں صوفیوں کا حال بُرا دکھائی دیتا ہے۔ ان کی پاک دامنی پر دھبّے لگنے کا خاص سبب یہی ہے کہ خود صوفیوں نے اپنی روش بدل دی ہے۔ اور خلاف اصول عادتوں میں مبتلا ہو کر تصوّف کو بدنام کر دیا ہے۔ ورنہ تصوّف تو دین و ایمان کی جان ہے...... بہرحال اگر تصوّف کی ابتدا پر غور کرو گے تو اس کو آدم علیہ السلام کے وقت ہی سے پاؤ گے۔ اس عالم میں پہلے صوفی حضرت آدم علیہ السلام ہیں ان کو حق تعالےٰ نے خاک سے پیدا کیا۔ پھر اجتباء اور اصطفاء کے مقام پر پہنچایا۔ خلافت عطا فرمائی۔ پھر صوفی بنایا...... تصوّف کی دولت ایک نبی سے دوسرے نبی کو منتقل ہوتی رہی۔ صوفیوں کا یہ بھی معمول ہے کہ کسی خاص جگہ بیٹھ کر آپس میں مِل جُل کر راز و نیاز کی باتیں کیا کرتے ہیں۔ چنانچہ صوفیٔ صافیٔ اوّل حضرت آدم علیہ السلام کی اس خلوت در انجمن کے لیے خانۂ کعبہ کی بنیاد پڑی۔ یعنی دنیا میں پہلی خانقاہ کعبۂ مکرم ہے...... پھر جب دَور مبارک حضرت سیدنا محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کا آپہنچا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح کعبے کا قصد

کیا..... علاوہ اس کے خود مسجد نبوی میں ایک گوشہ معین کر دیا۔ اصحاب میں وہ گروہ جو سالکان راہِ طریقت بعنوان خاص تھا..... ان میں بعض بوڑھے تھے بعض جوان جیسے حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت معاذ و بلال و ابوذر و عمار رضی اللہ عنہم۔ ان حضرات کو خاص خاص اوقات میں آپ وہاں بٹھاتے..... اس خاص جماعت صوفیہ کے لوگ قریب قریب ستّر اشخاص تھے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ بھی معمول تھا کہ جب کسی صحابی کی عزت و تکریم فرماتے تو ان کو ردائے مبارک یا اپنا پیراہن شریف عنایت فرماتے۔ صحابہ میں وہ شخص صوفی سمجھا جاتا۔ اب تم جان سکتے ہو کہ تصوّف اور طریقت کی اوّل اوّل ابتدا حضرت آدم علیہ السّلام سے ہوئی ہے۔

حضرت یحییٰ منیری کا شمار ان عظیم المرتبت بزرگوں میں کیا جاتا ہے جن میں حضرت شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانیؒ، حضرت خواجہ معین الدین حسن چشتی اجمیریؒ، حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ، حضرت بہار الدین نقشبندیؒ جیسی خدا معلوم کتنی بے مثال ہستیاں ہیں جو ایک طرف اعلیٰ ترین روحانی مقام کی مالک ہیں اور دوسری طرف علمی دنیا میں جو اونچی سے اونچی جگہ ہو سکتی ہے وہاں متمکن نظر آتی ہیں۔ اگر ان حضرات نے بالکل ابتدائی زمانے کے راویان حدیث کا زمانہ پایا ہوتا تو ان کی ہر روایت کو بھی ایسا ہی معتبر سمجھا جاتا۔ جیسے دوسرے راویان حدیث کے اعتبار نے مسلمانوں کے نزدیک ہی نہیں پوری علمی دنیا کے نزدیک مکمل ترین اور بالکل صحیح سند کی حیثیت اختیار کر لی ہے، کتابی حوالے بھی ان کے زمانے تک ایسے موجود تھے جو امتدادِ زمانہ اور انقلابات کے سبب اب ہم کو میسر نہیں ہیں۔ ان حضرات کا اپنے پیران سلسلہ کے شجروں اور اسناد کو پیغمبر آخرالزماں علیہ الصلوٰۃ والسلام تک پہنچانا بھی ایک بڑا ثبوت اس بات کا ہے کہ تصوف کی اصل کا خود پیغمبر اسلام تک ہونا بالکل یقینی ہے۔

یہ سارا مستند تاریخی مواد لفظ "صوفی" کی قدامت کو ثابت کرنے والا مواد ہے لیکن اس اصرار کی حاجت غالباً کسی کو بھی نہیں کہ جو لوگ بالکل سامنے کی چیز کو ماننے سے انکار کریں۔ ان سے اس چیز کا وجود منوا ہی لیا جائے۔ کیوں کہ محض لفظی،

محض کاغذی بحث اور بحث صرف برائے بحث کچھ خاص مفید مشغلہ نہیں ہے۔ کارآمد چیز اور فیض پہنچانے والی چیز یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ صوفی کہلانے والے کس چیز کے علمبردار رہے ہیں۔ کیا وہ مسلمان نہیں ہیں؟ کیا ان میں سے ایک بھی معتبر آدمی شریعت کا سخت پابند نہیں۔ کیا وہ اپنی سند قرآن وحدیث کے سوا کسی اور چیز سے لیتے ہیں؟ کیا انھوں نے حضرت ابو ہاشم کوفیؒ کی طرح دین کی باریکیوں اور نزاکتوں اور معنی ومفہوم کو جسم و روح کے ساتھ نہیں سمجھا؟

غالباً کوئی بھی اہل علم اور حق پسند صوفیہ کی دینی خدمات کا منکر نہیں ہے۔ انکار کرنا کیسا جو لوگ واقعی سچ کا ساتھ دینے والے ہیں وہ اقرار کرتے ہیں کہ اہل تصوّف نے اسلام کے پورے فیوض وبرکات کو صرف مسلمانوں تک ہی نہیں پہنچایا بلکہ ان غیر مسلموں کو بھی اس سے بہرہ مند کیا جو اسلام سے بے حد وحشت کرتے تھے اور دور بھاگتے تھے اور یہ بات نہیں جانتے تھے کہ اسلامی تعلیمات میں کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں جن سے غیر مسلم بھائی مسلمان نہ ہو کر بھی مستفید ہو سکتے ہیں اور یہ وہ تعلیمات ہیں جو صرف مسلمانوں کے لیے نہیں بلکہ کل بنی نوع انسان، اپنے پرائے سب ہی کے لیے ہیں۔ یہی حضرات ہیں جنھوں نے حضرت ابو ہاشم کوفیؒ کی طرح اسلام کی آدھی ادھوری تعلیم کو نہیں بلکہ اس کی پوری فرمانروائی کو جانا اور اسلام کی فیض بخشی کے دائرے میں انسان کو لے آئے۔ مثال کے طور پر حضرت خواجہ نظام الدینؒ کے اس ارشاد کو ملاحظہ کیا جا سکتا ہے:

"ایک طاعت لازمی ہے اور ایک طاعت ہے متعدی۔ طاعت لازمی تو وہ ہے جس کا فائدہ اسی ایک طاعت کرنے والے کی ذات کو پہنچتا ہے اور وہ نماز اور روزہ ہے اور حج ہے اور اوراد اور تسبیحات اور اسی طرح کی (اور) چیزیں ہیں۔ لیکن طاعت متعدی وہ ہے کہ جس سے فائدہ اور راحت دوسروں کو پہنچے خرچ کرنے اور شفقت برتنے سے اور جہاں تک ہو سکے دوسروں کے حق میں مہربانی کرنے سے۔ اس کو طاعت متعدیہ کہتے ہیں۔ اور اس کا ثواب بے حد و اندازہ ہے اور طاعت لازمہ میں تو اخلاص ہونا چاہیے تاکہ قبول ہو جائے لیکن

طاعت متعدیہ تو جس طرح کی بھی ہو اور جیسے بھی کی جائے اس کا ثواب ہے۔"[۵]

حضرت نے اپنے ارشاد کے آخر میں جو نقرہ استعمال فرمایا ہے وہ ایک ایسے نکتے کی طرف لے جاتا ہے جو اسلامی انقلاب کی اصل روح ہے۔ یعنی خدمتِ خلق جس طرح بھی ہو مفید ہے۔ مثلاً اگر کوئی دکھاوے کے لیے کھانا کھلائے یا کسی ننگے کو کپڑے پہنائے تب بھی اتنا ثواب تو نیکی کرنے والے کو مل ہی جائے گا کہ بھوکے کا پیٹ بھرا۔ ننگے کا تن ڈھکا گیا ہے۔ یہ اسلام کی تعلیمات کا وہی رُخ ہے جس کا اوپر ذکر کیا گیا اور جس سے اپنے پرائے سب مستفید ہو سکتے ہیں اور مستفید ہوتے آئے ہیں۔

ممکن ہے بعض لوگ یہ اعتراض اُٹھائیں کہ عہدِ رسالتؐ میں سب مسلمان صوفی کیوں نہ کہلائے۔ کم از کم مسلمان علماء اور مبلّغوں کو تو "صوفی" نام ہی سے پکارا جانا چاہیے تھا تو اُس کا جواب یہ ہے کہ اُس وقت بلکہ آج تک سب سے بڑا شرف صحابیت ہی کو سمجھا جاتا رہا۔ یہاں تک کہ بڑے سے بڑے اللہ والے بزرگ سے ایک عام صحابیؓ کو افضل جانا گیا۔ اہل بیت اطہار کی فضیلت کا بھی ایک پہلو یہ ہے کہ وہ نہ صرف شارع علیہ السلام کا گوشت پوست ہیں اور ان کی رگوں میں نبوتؐ کا پاک خون گردش کر رہا ہے بلکہ انھوں نے ہر وقت خلوت و جلوت میں ساتھ رہ کر صحبت کا سب سے زیادہ فیض پایا۔ اور اگر صحابیت کی بھی درجہ بندی ممکن ہو تو ان کو اعلیٰ ترین صحابی یا صحابیہ ماننا چاہیے۔ دین کا جیتا جاگتا نمونہ۔ بلکہ خود چلتا پھرتا دین۔ اس کا مکمل ترین روپ، اس کی ساری کی ساری تابانی مخصوص اوقات میں نہیں بلکہ ہر وقت ان کی ایسی آنکھوں کے سامنے رہی جو مازاغ البصر وما طغیٰ (نگاہ نہ تو ہٹی نہ بڑھی!) کی جانشین آنکھیں تھیں اور تجلیٔ دیدار کی سمائی اور سہار رکھتی تھیں۔

بدقسمتی یہ ہے کہ ظاہر بین حضرات نے نام نہاد صوفیوں کو دیکھ کر بقول حضرت یحییٰ منیریؒ سب صوفیوں سے بدظن ہو جانا ضروری سمجھ لیا۔ حالانکہ سچے صوفی تو وہ ہیں جنھوں نے سند اور سنّت کو صرف کتابی حوالے تک محدود نہیں رکھا۔ اس کی عملی سند، تسلسل اور تواتر کی سند، ظاہر و باطن کی سند، ہر طرح کی سند کو لازم جانا۔ یعنی ان کے

ہاں یہ پابندی رہی کہ اگر کوئی شخص کسی پیر کا مُرید ہوتا ہے تو پہلے یہ دیکھے کہ اُس پیر کے پاس اس کے اپنے پیر کی صحیح اور دُرست سند ہے یا نہیں۔ اور اُس پیر کے پاس اپنے پیر کی سند ہے یا نہیں۔ یہاں تک کہ یہ سند ہاتھ در ہاتھ نیچے سے اوپر کی طرف جاتے ہوئے تبع تابعین رح، ان سے اوپر تابعین رح، اُن سے اوپر صحابہ کرام اور پھر خود حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متصل ہوتی ہے یا نہیں؛ ان ساری کڑیوں کو صوفیا، ایک دوسرے سے جُڑا ہوا ضروری سمجھتے ہیں۔ اگر ایک کڑی بھی ٹوٹی ہوئی ہے یا مشتبہ تو پھر پورے سلسلے کے بارے میں تحقیق شروع ہوجاتی ہے۔ اہل تصوّف پیر کے لقا اور صحبت کو چاہے وہ خط کے ذریعے اور غائبانہ اس بیعت کی طرح ہو جیسی غائبانہ بیعت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے وقت حضرت عثمان غنی رض سے خود اپنے دستِ مبارک پر اپنا دوسرا دستِ مبارک رکھ کر قبول فرمائی یا عام بیعت کے طریقے کی بیعت ہو، بے حد ضروری خیال کرتے ہیں۔ پیر کی صحبت کو سب سے زیادہ مفید مانا جاتا ہے۔ یہ صحبت سنّت کی تعمیل اور تابع داری کے لیے بھی ہوتی ہے اور اُس معنویت تک پہنچنے کے لیے بھی کہ صحابہ کرام اور اہل بیت اطہار نے بھی قرآن پڑھنے کے ساتھ قرآن لانے والے کے مصحف رُخ کو سدا سامنے رکھا تھا۔ اور مبارک قدموں سے لے کر چشم و ابرو کے ارشادات تک کو روز کی زندگی میں رہنما بنایا تھا۔ ایسے لوگ بدعت کو اختیار کرنا کیسا اس کے بارے میں سوچنے کا وقت بھی اپنے پاس نہیں رکھتے۔ ان کے خیال میں تو کتاب و سنّت کا دائرہ اتنا بڑا اور اتنا وسیع ہے کہ اگر کسی کو ہزار جنم بھی مل جائیں تو شاید ان ۶۳ مبارک سالوں کی پوری پیروی کا حق ادا نہ کرسکے جو سب ہی کے لیے جنم مرن کے ساتھی اور رہنما سال ہیں! معجزاتِ نبویؐ میں سے یقیناً ایک معجزہ یہ بھی ہے کہ ۶۳ سال نے ازل سے ابد تک کا احاطہ کرلیا۔

"مٹام" مٹی کے اُس چھوٹے سے مینار کو کہتے ہیں جو کسی علاقے سے مٹی کھودتے اور ہٹاتے وقت مزدور اور کنٹریکٹر بغیر کھودے چھوڑ دیتے ہیں کہ اُس کے ذریعے بعد

میں پیمائش کر کے معلوم کیا جا سکے کہ پرانی مٹی کا ڈھیر کتنی اونچائی تک تھا اور کتنی مٹی کھود کر نکالی جا چکی ہے۔ اسلام کے تمام صوفی حضرات کے طریقے کو اگر لوگوں نے تصوف کے نام سے یاد کیا تو کچھ غلط نہیں کیا۔ اگر ان حضرات کی شہرت صوفی کی جگہ کسی اور نام سے ہوتی تب بھی پرانے اور اصلی اور پورے اسلام کی تلاش میں لوگ انہی کے پاس آتے!

تصوف کو عجمی یعنی ایرانی یا ہندوستان کے ویدانتی اور بودھ خیالات سے ماخوذ سمجھنا یوں درست نہیں ہے کہ تصوف کی اصل اسلامی ہے۔ بودھ حضرات تو خدا کے وجود پر یقین نہیں رکھتے اور اہل تصوف کے نزدیک خدا کے علاوہ اور کچھ ہے ہی نہیں۔ ویدانتی دوستوں کی اکثریت عالم کو معدوم یا فریب نظر قرار دیتی ہے۔ مایا کا تصور سب کے سامنے ہے جب کہ اہل تصوف اول دن سے آج تک عام مسلمانوں کی طرح اور اسلام کی اصلی تعلیمات کے مطابق عالم کو ایک ٹھوس حقیقت جانتے ہیں۔ اگر صوفیوں کی کچھ باتیں سنت مہاتماؤں اور بعض دوسری تعلیمات سے میل کھاتی ہیں تو اس پر حیرت کیوں ہو کہ ہم سب انسانوں کا کھانا پینا سونا جاگنا زندگی کی ساری ضروریات بھی تو مشترک ہی ہیں۔ اور اسلام نے تو یہ دعویٰ کبھی کیا ہی نہیں کہ وہ کوئی الگ تھلگ یا نیا مذہب ہے۔ اس نے تو جب کہا یہی کہا کہ پیغمبر آخرالزماں سے پہلے اللہ کے جتنے نبی اور پیغمبر آئے وہ سب برحق تھے۔ ان کی تعلیمات بھی حق تھیں، امتدادِ زمانہ سے کم ہو گئیں یا بڑھ گئیں یا بدل گئیں اس لیے اصلی اور پوری تعلیم آخری نبی لائے۔ تاہم یہ بات مان کر چلا جائے تو مضائقہ ہی کیا ہے کہ گھٹ جانے بڑھ جانے یا بدل جانے کے بعد بھی سابق کے سچے پیغامات میں کچھ نہ کچھ تو اصل بچا ہوگا؛ بس وہی ہم میں اور ان میں مشترک ہے۔ اور یہ کوئی عیب کی بات نہیں ہے۔

تصوفِ اسلامی کی جتنی بھی تعریفیں اب تک کی گئی ہیں وہ کم و بیش محدود تعریفیں ہیں۔ یہاں ان کو دہرانا تحصیل حاصل جیسا ہوگا کیوں کہ یہ تعریفیں عام طور پر دستیاب کتابوں میں مل جاتی ہیں۔ مجھے صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ ان میں سے شاید کسی تعریف نے بھی تصوف کو سمجھنے اور سمجھانے کا پورا حق ادا نہیں کیا ہے۔ اس طرح

کی کسی تعریف میں تصوّف کی پوری سمائی ہو بھی نہیں سکتی تھی۔ کیوں کہ اسلامی تصوّف کا تعلق بھی ہندوستان کے قدیم فلسفوں اور تصوّرات کی طرح "حد" ــــ "بے حد" ــــ اور ــــ "اَن حد" سب سے ہے۔ لفظی تعریف کوئی بھی ہو وہ "حد" تک تو جا سکتی ہے لیکن "بے حد" اور "اَن حد" تک اس کی پوری رسائی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ لفظوں کی تراش خراش میں وقت نے صدیاں ہی کیوں نہ بتائی ہوں۔ لفظ بہرحال محدود ہوتے ہیں۔ اصطلاحیں، لفظوں کے معنی وسیع اور مخصوص کرنے کے لیے ایجاد اور وضع کی جاتی ہیں لیکن ان کی پہنچ بھی تیر کے روایتی فاصلے کی طرح ناپی جا سکتی ہے اور بس! ــــ جبکہ وہ ذات پاک جس کا ذکر منظور ہے، لامحدود ہے اور ایسی ہے کہ اُس جیسا اور کوئی ہے ہی نہیں!

لیس کمثلہ شئیٌ

اگر ہم صوفیوں سے منسوب عقیدۂ وحدت الوجود کے قائل نہ بھی ہوں تب بھی اتنی بات تو ماننی ہی پڑے گی کہ مذہب اب سے ہزاروں ہزار سال پہلے یہ حقیقت دریافت کر چکا تھا کہ جو کچھ موجود ہے وہ لامحدود ہے، ناپیدا کنار ہے۔ اس کی کوئی نہایت، کوئی اُور چھور نہیں۔ نہ اس کی ابتدا کو ناپا جا سکتا ہے نہ انتہا کو۔

مذہب کی یہ دریافت کوئی معمولی دریافت نہیں ہے۔ اس دریافت نے ہماری زندگی اور اس کی تگ و دو، اس کے سفر کو ختم نہیں ہونے دیا ہے، جاری رکھا ہے۔ جن لوگوں نے مذہب کو ایک نشہ کہا۔ ایک افیون قرار دیا۔ وہ اپنے عارضی اقتدار کے نشے میں اس بات کو فراموش کر بیٹھے۔ اور اپنی "حدوں" کے حصار میں ایسے جکڑ بند ہوئے کہ اتنی بات بھی ان کے سامنے نہ آئی کہ آدمی کا سائنسی رویہ اور سدا میں کھوج میں لگے رہنا دراصل مذہب کی اسی دریافت کا نتیجہ تھا جس نے پہلے دن سے بتا رکھا ہے کہ جو کچھ موجود ہے، وہ لامحدود ہے اور اس کے امکانات ناقابلِ شمار ہیں۔ چنانچہ ہماری جدوجہد کتنی ہی بڑھ جائے۔ اس جدوجہد کا نتیجہ ہمیں کتنا ہی کامیاب نہ کر دے۔ عشق کے امتحانوں اور نئے آسمانوں کی دریافت کا سلسلہ ختم

نہیں ہوتا۔ یعنی تلاش کی پیاس کبھی نہیں بجھتی۔ حسرت ناکام آرزو کو کہتے ہیں۔ ایک صوفی بزرگ نے حسرت کو زندگی کا جوہر اسی لیے کہا تھا کہ اگر سب کچھ مل جائے تو آدمی مطمئن ہو کر بیٹھ جائے۔ حضرت خواجہ میر درد نے شاید اسی کیفیت کو اپنے ایک شعر میں بیان کیا ہے:

مجھ سے مایوس ہزاروں ہیں تصدق تجھ پر
تو سلامت رہے تجھ سے ہے تمنّا باقی

بعض ستم ظریف کرم فرما صوفیوں کو قنوطی یاس پسند اپاہج بنا دینے والا کہتے ہیں۔ کاش انھوں نے حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کی زبان مبارک پر آنے والا یہ مصرع بھی سُنا ہوتا:

مرداں ہزار دریا خوردند تشنہ رفتند

مرد ہزار سمندر پی جانے کے باوجود پیاسے جاتے ہیں۔ یہ ارشاد گرامی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے:

اشرف المخلوقات آدمی کی زندگی میں saturation point کبھی نہیں آتا۔ مثلاشیوں کو تلاش کا پھل اور پیاسوں کو کوزہ بھر پانی نہیں، دریا اور سمندر ملے چلے جاتے ہیں۔

سالک کا سلوک بھی ایک کھوجی کی کھوج ہوتا ہے۔ اور اگر آپ مجھے ایک نیا استعارہ استعمال کرنے کی اجازت دیں تو عرض کروں کہ سالک بھی ایک سائنٹسٹ ہی ہے۔ مگر وہ سائنٹسٹ جو اپنی تحقیق اور دریافت کو مادّی عالم سے آگے بڑھا کر عالم غیب، روحانی دنیا تک بھی پہنچاتا ہے۔

عالم ناسوت، یعنی ہمارا یہ آنے والا عالم۔ مادّی دنیا۔ ایک حد کی دنیا بظاہر دکھائی دیتی ہے لیکن اس کے روحانی مسافروں یعنی صوفیاء اور سالکوں نے بتایا ہے کہ "حد" سے آگے ایک چیز "بے حد" بھی ہے۔ اور اس سے بھی آگے ایک اور ہی چیز "ان حد" بھی!

جس طرح ہم "حد" سے "بے حد" اور اَن حد کی طرف جاتے ہیں۔ یعنی محدود سے لامحدود کی طرف۔ معلوم سے نامعلوم کی جانب اور سمجھتے ہیں کہ راستہ بس سامنے کا' آگے کا کھلا ہوا ہے۔ اسی طرح یہ بھی جان لینا چاہیے کہ "حد" اور "بے حد" اور "اَن حد" کی کیفیت ان منزلوں کی بھی ہے جن کو ہم نے بظاہر سر کیا ہوا سمجھ لیا تھا اور جنھیں پیچھے چھوڑ آئے تھے۔ یعنی راستہ جس طرح آگے کی راہ میں لامحدود تھا اسی طرح پیچھے کے رُخ جدھر سے ہم آرہے ہیں اُس جانب بھی لامحدود ہے۔ بلکہ دائیں طرف اور بائیں طرف اور اوپر اور نیچے۔ ہر جہت میں۔ ہر سمت میں جو کچھ ہے بس لامحدود ہی ہے۔ یعنی جن منزلوں کو ہم پایا ہوا اور سر کیا ہوا سمجھتے رہے ہیں۔ وہ بھی حقیقت میں پوری طرح اور واقعی پائی ہوئی منزلیں نہیں ہیں۔ ان سے واقفیت ان کی جانکاری محدود ہی ہے۔ ان کے سارے امکانات سے ہم کماحقہٗ باخبر نہیں ہوئے۔ اس لیے آگے بڑھنے کے ساتھ واپس آتے رہنا بھی ضروری ہے۔ یعنی راستے کی ابتدائی درمیانی یا آگے کی جس منزل پر بھی ہم کھڑے ہوتے ہیں۔ خود اسی مقامی اور بظاہر چھوٹی سی جگہ کے امکانات بھی لامحدود اور قطعی ان گنت اور بے شمار ہوتے ہیں۔ گویا بڑائی، بزرگی، عظمت، کمال اور کامیابی چھوٹی چیز سے بڑی چیز کی طرف جانے ہی میں نہیں ہے بلکہ بڑی چیز سے چھوٹی چیز کی طرف آنے میں بھی ہے۔ قطرہ، سمندر، ذرّہ، پہاڑ اور کرن ہی آفتاب نہیں۔ سمندر، قطرہ، پہاڑ، ذرّہ اور کرن بھی آفتاب ہیں۔ اگلے وقتوں میں یہ بات ذرا مشکل سے سمجھ میں آتی تھی۔ اس ایٹمی دور نے اس بات کو سمجھنا آسان کر دیا ہے۔ لوگ اس مشہور بات سے بھی خوب واقف ہو گئے ہیں کہ دور بین ہی نہیں۔ خورد بین بھی بڑے کام کی چیز ہے۔ دریا کے فوائد کی عمومیت نہروں' نالیوں پانی کے چھوٹے چھوٹے قطروں سے۔ پہاڑوں کی افادیت ان کے ٹوٹنے چٹانوں کے چھوٹے چھوٹے ٹکڑے بننے سے۔ آفتاب اور سورج کا فیض اس کی شعاعوں اور کرنوں سے عام ہوتا ہے۔

ان لامحدود عالموں اور کیفیات کو پیدا کرنے والا خالق خود کیسا بے مثال اور

ہمارے خیال اور گمان سے ماورا ہو سکتا ہے۔ اس کا بھی اندازہ لگانا ممکن بات نہیں ہے۔ لیکن یہ دریافت بھی مذہب ہی کی دریافت ہے۔ اور بڑی اہم دریافت ہے کہ اُس بے مثل ذات یعنی حق کو اس کی مخلوق ہی میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ وہ زمان ومکان (time and space) سے بے نیاز ہے لیکن ہر جگہ موجود بھی ہے۔ اگر ہم اس کی مخلوق، پیدا کی ہوئی کائنات یا کائناتوں میں اس کا ادراک نہ کر سکیں اور صرف خلق کو دیکھتے رہیں خالق کو نہ دیکھیں اور حق کو اس خلق کا غیر سمجھیں تو اس کو صوفیوں کی اصطلاح میں فرق کہا جا سکتا ہے اور اس کے مقابلے میں جمع آتا ہے یعنی سالک، حق کا متلاشی، خدا کی راہ چلنے والا حق کو دیکھے، حق کا مشاہدہ کرے اور خلق اس کی نظر سے غائب ہو جائے۔ اس طرح خود حق خلق کا حجاب ہو جاتا ہے۔ آدمی سب کچھ چھوڑ چھاڑ اور پورے تیاگ کے ساتھ یعنی راہب سا بن کر اُس ایک ذات پاک میں محو رہے تو وہ فنا کا مرتبہ تو حاصل کر لیتا ہے۔ کہنے والے اس کو فنا فی اللہ بھی کہتے ہیں لیکن ایک بات اس کے سوا اور بھی ہے۔ اور وہ یہ کہ خلق کو حق کے ساتھ اسی طرح دیکھا جائے کہ حق کا مشاہدہ تمام موجودات میں ہو اور یہ دیکھا جائے کہ حق ہر جگہ ایک علیحدہ صفت اور ایک الگ شان کے ساتھ ظاہر ہوا ہے۔ یہ جمع الجمع ہے اور یہ مقام بقا باللہ کا ہے۔ اس سے اونچا اور کوئی مقام نہیں۔ کیوں کہ اس میں جو شئے جیسی ہے ویسی ہی نظر آتی ہے۔ سائنٹفک اصول بھی شاید یہی چاہتے ہیں کہ جو چیز جیسی ہے اس کو ہم اس کی اپنی اصلی کیفیت اور حالت میں جان لیں۔ روحانی اصطلاح میں یہ بات اس طرح کہی جائے گی کہ سالک وحدت کو کثرت میں اور کثرت کو وحدت میں دیکھتا ہے۔ اس طرح کہ نہ خلق، حق کا حجاب ہوتی ہے اور نہ حق خلق کا حجاب ہوتا ہے۔

چشتی نظامی سلسلے کے مشہور بزرگ حضرت شیخ کلیم اللہ جہاں آبادیؒ نے فرمایا ہے کہ کمال یہ ہے کہ آدمی سرحد فنا فی اللہ پر پہنچ کر خدا کی بقا سے باقی ہو جائے۔ پہلی سیر (فنا فی اللہ) کو سیر الی اللہ اور دوسری سیر (بقا باللہ) کو سیر فی اللہ

کہتے ہیں۔ پہلی سیر کی انتہا ہے۔ دوسری سیر کی کوئی انتہا نہیں!

حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کہتے ہیں کہ انبیاء کو علیحدہ کر کے واصلوں یعنی خدا تک پہنچے ہوئے لوگوں کے دو گروہ ہیں۔ ایک مشائخ صوفیا جنھوں نے حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی پوری اتباع اور تقلید سے وصول کا مرتبہ حاصل کیا اور اس کے بعد انھیں مخلوق کی ہدایت پر مامور کیا گیا۔ یہ لوگ کامل اور مکمّل (مکمل کرنے والے) کہلاتے ہیں۔ کیوں کہ وہ فضل و عنایت ازلی سے عین جمع و توحید کے دریا میں ڈوب جانے کے بعد تفرقے کے ساحل پر نکلتے ہیں اور فنا کے بعد انھوں نے بقا حاصل کی ہے تاکہ خلق کو نجات کا راستہ بتائیں اور بلند درجات تک پہنچائیں۔ دوسرا گروہ ان واصلین کا ہے جو واصل ہونے کے بعد اس عالم کی طرف لوٹ کر نہیں آئے اور فنا فی اللہ اور بقا باللہ تک نہ پہنچے۔

شاید اسی نظریے کو اچھی طرح نہ سمجھ سکنے کی وجہ سے شاعرِ مشرق حضرت علّامہ اقبال کو غلط فہمی ہوئی اور وہ تصوف کو اپنے تصورِ خودی کے خلاف سمجھ بیٹھے۔ غالباً حضرت شیخ عبد القدوس گنگوہی سے یہ قول منسوب کیا جاتا ہے کہ انھوں نے فرمایا:

> "پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو معراج ہوئی اور وہ دوبارہ انسانوں کے درمیان زمین پر واپس آ گئے۔ اگر مجھے معراج ہوتی تو میں واپس نہ آتا۔"

اگر یہ بات حضرت گنگوہی سے منسوب نہ ہو کسی اور صوفی سے منسوب کی جائے اور اس کو بحث کی خاطر درست بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس کی تاویل بھی کی جا سکے گی کہ یہ ایک صوفی کا ذاتی تجربہ اور ذاتی پسند اور ترجیح کی بات ہو سکتی ہے کہ وہ راہِ سلوک کے ایک درمیانی مقام اور منزل کے لطف اور آنند کو پسند کرے اور وہیں پڑے رہنے کی سوچے۔ لیکن سلوک سے واقفیت تو یہی ظاہر کرتی ہے کہ اس طرح کی کیفیت ایک درمیانی اور بیچ کی منزل کی کیفیت ہے۔ منزلیں اس سے

آگے اور بھی ہوتی ہیں۔ اور کامل لوگ ان سب کو سر کرنے اور ہر منزل پر پہنچ جانے کے باوجود پھر واپس ہوتے ہیں اور پلٹتے ہیں کہ اپنے کام کو پورا کریں۔ انبیاء کا درجہ اولیاء سے بلند اسی لیے مانا جاتا ہے کہ وہ خدارسیدہ ہونے کے باوجود خدا کی مخلوق کی ہدایت اور رہنمائی میں کوشاں رہتے ہیں۔

حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ نے بہت لوگوں کو خلافت عطا فرمائی ان کا ایک خلافت نامہ جو انھوں نے حضرت خواجہ شمس الدین یحییٰ کو دیا تھا اور صاحبِ سیرالاولیاء امیر خورد کرمانی علیہ الرحمہ کی مہربانی سے ہم تک پہنچا ہے۔ اس میں حضرت خواجہ نے تلقین کی بنیاد پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اس حدیث شریف کو بنایا ہے:

والذی نفس محمد بیدہٖ لئن شئتم لا قسمن لکم ان احب عباد اللہ الی اللہ الذین یحبون اللہ الی عباد اللہ ویحبون اللہ الی اللہ

(ترجمہ) اُس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں محمد (صلعم) کی جان ہے۔ اگر تم چاہو تو میں قسم کھا کر کہہ سکتا ہوں کہ بندگانِ خدا میں سب سے زیادہ خدا کے دوست وہ لوگ ہیں جو خدا کو دوست رکھتے ہیں۔ اس کے بندوں کے ذریعے اور جو بندگانِ خدا کو دوست رکھتے ہیں خدا کے واسطے!

ہندوستان کی قدیم روحانی تعلیم میں جس چیز کو کرم مارگ کہا جاتا ہے، وہ بھی شاید اسی طرح کی ایک بات ہے۔

مسلمان صوفیاء کے نزدیک عالم ایک ٹھوس حقیقت ہے۔ عالم اور انسان عین حق یا مظہرِ حق ہیں۔ قرآن کا فرمان بھی یہی ہے کہ موجوداتِ خارج اور ظاہر میں ہوں یا باطن میں، زمانی ہوں یا مکانی سب کی حقیقت اللہ ہی ہے!

ہوالاوّل والآخر والظاہر والباطن

لا الٰہ کا مطلب صوفیاء کے اُس گروہ کے نزدیک جس سے میں وابستہ ہوں یہ

ہے کہ اللہ کے سوا نہ کوئی معبود نہ مقصود ہے اور نہ موجود !

اللہ نورالسموات والارض ہے۔ یعنی اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے اور نور کی تفسیر اس طرح کی گئی ہے کہ النور ہوالظہور، والظہور ہوالموجود ! نور کے معنی ظہور ہیں اور ظہور اور وجود ایک ہے۔ وہی ایک ذات ہر شئے کو محیط ہے۔ ہر روپ اس کا روپ کا ہے۔ ہر شان اس کی شان ہے۔ جو کچھ دیکھو اُس سے دیکھو۔ اُس میں دیکھو اور س کی تلاش خود اس کے کارخانۂ قدرت میں کرو !

خدا کی تلاش خود اس کے کارخانۂ قدرت میں کرنا۔ نہ قرآن کے خلاف ہے۔ نہ حدیث کے درس سے ہٹی ہوئی کوئی چیز ! قرآن نے بار بار کائنات میں غور کرنے اور دنیا کی سیر کی دعوت دی ہے۔ یہ سیر سیر الی الارض یا الی السماء، زمین اور آسمان کی سیر نہیں حقیقت میں سیر الی اللہ ہے۔ یہ اسلام ہے یہ تصوف ہے۔

مگر کون سا اسلام ؟ تصوّف کے وابستگان سے زیادہ کس پر یہ حقیقت روشن ہے کہ تصوّف اسلام کی ظاہری تعلیم سے علیحدہ کسی اور خفیہ یا کسی حسن بن صباحی باطنی تعلیم کا نام ہرگز نہیں۔

حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ نے خود اپنے دستِ مبارک سے تحریر فرمایا ہے:

"حضرت خضرؑ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ اس بات کے قائل ہیں کہ شریعت نے جو پابندیاں عائد کی ہیں وہ بغیر شرعی عذر کے ختم ہو جائیں ؟ انھوں نے فرمایا کہ میں احکام شریعت کے ساقط ہونے کا قائل کیسے ہو سکتا ہوں.... ہمارے شیخ روزبہان سے مصر میں کئی بار کہا گیا کہ آپ نماز چھوڑ دیں کہ اس کی آپ کو ضرورت نہیں۔ فرمایا کہ مجھ میں نماز چھوڑنے کی طاقت نہیں...... میں نے بعض طریقت کے جاہلوں کو دیکھا ہے کہ انھوں نے نماز ترک کر دی ہے، وہ کہتے ہیں کہ سالک کے لیے واجب ہے کہ ہر وقت نماز میں رہے۔ لیکن ان بے چاروں کو معلوم نہیں کہ نماز کا بھی جسم اور روح دونوں ہوتے ہیں۔ اس کا جسم ارکانِ

نماز ہیں اور اس کی روح حضور قلب ہے جس طرح ہم روح کو انسان
نہیں کہہ سکتے بلکہ وہ مجموعی انسان کا حصّہ ہے۔ اس طرح نماز کی بھی روح
ہے لیکن جب تک روح کا تعلق قالب (جسم) سے باقی ہے، واجب ہے
قالب کی زینت ارکان نماز سے اور روح کی زینت حضور قلب سے رہے!"[9]

حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ ہی نے یہ بھی فرمایا ہے کہ خواجہ ابوالمویدؒ نے اپنے والد سے پوچھا کہ العلماء ورثة الانبیاء (علماء انبیاء کے وارث ہیں) کون سے علماء مراد ہیں؟ فرمایا یہی علماء جنھیں تم دیکھ رہے ہو!"[10]

حضرت سلطان المشائخ خواجہ نظام الدین اولیاء نے حضرت ابوسلیمان رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی نقل فرمایا ہے جو کہتے تھے جو بات بھی میرے دل پر گزرتی ہے میں اسے قبول نہیں کرتا جب تک کہ دو گواہ یعنی کتاب اللہ اور سنّت رسول اللہ اس پر گواہی نہ دیں۔ حضرت محبوب الٰہیؒ کے جانشین اور حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز کے پیر و مرشد حضرت مخدوم نصیر الدین چراغ دہلی نور اللہ مرقدہٗ نے اسی تلقین کو بنیاد بنا کر اعلان فرمادیا تھا کہ اصل حجت کتاب و سنّت ہیں۔ بقول پروفیسر خلیق احمد نظامی، حضرت کے اس ارشاد نے جاہل پیروں کا راستہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے روک دیا!

حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء نے ایک اور بڑے بزرگ حضرت شیخ بہاء الدین زکریا کے بارے میں اس احتیاط کے ساتھ روایت بیان کی کہ

"میں نے سُنا ہے اور ذمّے داری روایت کرنے والے پر ہے کہ ایک
روز حضرت شیخ زکریا ملتانی قاضی قطب الدین کاشانیؒ کی مسجد میں نماز
پڑھنے گئے۔ قاضی صاحب صبح کی نماز کی امامت کر رہے تھے۔ ایک رکعت
پڑھ چکے تھے۔ شیخ دوسری رکعت میں پہنچے اور شریک ہوگئے۔ جب قاضی
قطب الدین التحیات میں بیٹھے تو اس سے پہلے کہ سلام پھیریں، شیخ
بہاء الدین کھڑے ہوگئے اور اپنی نماز پوری کی۔ جب نماز سے فارغ ہوگئے
تو قاضی قطب الدین نے شیخ سے کہا کہ نماز کے سلام سے پہلے کیوں کھڑے

ہو گئے۔ ممکن تھا کہ امام سے سہو ہوا ہوتا اور وہ سجدہ سہو کرتا۔ جب آپ
سلام سے پہلے ہی کھڑے ہو گئے تو سجدہ سہو نہیں کر سکتے تھے۔ شیخ نے فرمایا
کہ اگر کسی کو نور باطن سے معلوم ہو جائے کہ امام سے کوئی سہو نہیں ہوا ہے
تو اس کا کھڑا ہو جانا جائز ہے۔ قاضی قطب الدین بولے کہ ہر وہ نور جو
شرع کے موافق نہ ہو وہ ظلمت (اندھیرا) ہے! [۱۱]

حضرت سلطان المشائخ نے ایک اور جگہ فرمایا ہے کہ سالک ترقی کر کے طریقت تک پہنچتا ہے اور طریقت سے ترقی کر کے حقیقت تک رسائی پاتا ہے اگر حقیقت کا اعلیٰ مقام ملنے کے بعد اس سے کوئی بھول چوک ہو جائے تو اسے revert کیا جاتا ہے اور حقیقت سے نچلے مقام طریقت میں ڈال دیتے ہیں اور وہاں بھی کوئی گناہ اور غلطی ہو جائے تو اس سے نچلے درجے شریعت میں پہنچا دیتے ہیں لیکن شریعت کے گناہ اور غلطی کا خمیازہ دوزخ کے گڑھے کی صورت میں بھگتنا پڑتا ہے کیوں کہ شریعت کے نیچے اس گڑھے کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس لیے سب سے زیادہ احتیاط شریعت کی حفاظت میں ضروری ہے۔

شریعت کو چھوڑنا دوزخ کو دعوت دینا ہی نہیں ہے۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر اللہ رسولؐ کی نعوذ باللہ دشمنی مول لینا ہے اور ہر شخص کو کیا صوفی اور کیا غیر صوفی اس سے پناہ مانگنی چاہیے اور جب صورتِ حال یہ ہو تو تصوّف کی تاریخ بھی اُس تاریخ سے مختلف کوئی تاریخ نہیں ہو سکتی جس کو اسلام کی تاریخ کہا جاتا ہے۔ اسلامی تاریخ کا بیان اگر تصوّف اور اہلِ تصوّف کے ذکر کے بغیر ہو تو کوئی بھی ذی ہوش اور معمولی سا علم رکھنے والا بھی اسے اسلام کی اور مسلمانوں کی پوری تاریخ ماننے کو تیار نہ ہوگا۔ اس لیے جس طرح خدا کی تلاش خود اُس کے کارخانۂ قدرت میں کی جاتی ہے، تاریخ تصوّف کی تلاش بھی اسلامی تاریخ کے بڑے دائرے کے اندر رہ کر کرنی چاہیے لیکن اسے کوئی علیحدہ فرقہ مان کر نہیں کہ اسلام اور اُس کا حقیقی روپ "تصوف" کسی بھی فرقہ بندی کا قائل نہیں بلکہ اہلِ تصوّف ہی

وہ مسلمان ہیں جو نہ اپنے آپ کو کسی خانے اور ڈبے میں بند رکھنے میں یقین رکھتے نہ کسی اور کو کال کوٹھری میں ڈال کر رکھنا چاہتے ہیں۔ جو آنکھیں آنکھ والوں کو دیکھنے کی عادی رہی ہیں۔ ان کی بصیرت اور بصارت بشری حدبندیوں کے باوجود دوربینوں سے زیادہ دیکھتی ہیں اور جہاں تک دیکھتی ہیں وہیں تک اپنے اور دوسروں کے دائرۂ عمل کو وسیع رکھنا چاہتی ہیں۔ جس کو یقین نہ آئے وہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کی خانقاہ کا واقعہ پڑھے کہ جب حضرتؒ کو ایک حجرے سے زنجیر کھڑکنے کی آواز آئی تو انھوں نے چونک کر پوچھا کہ یہ زنجیر کی آواز کیسی ہے؟ خادموں نے عرض کیا کہ کسی نے لنگر کے خزانے سے قرض لیا تھا۔ وعدے کے مطابق واپس نہیں کیا۔ اس لیے منتظمین نے اُس زمانے کے دستور کے موافق اس کو حجرے میں قید کردیا۔ حضرت سخت ناراض ہوئے اور اُسی وقت اس قرضدار کو یہ کہتے ہوئے آزاد کرایا کہ قرض کہتے کسے ہیں؟ مال سب اللہ کا ہے۔ کچھ میں کھاتا ہوں، کچھ تم لوگ کھاتے ہو۔ کچھ اس بے چارے نے کھا لیا۔ کون سا غضب ہوگیا؟ خبردار آیندہ خانقاہ میں ایسی کوئی بات نہ ہونے پائے!

صوفیہ نے روزمرہ کی زندگی کے معاملات ہی میں وسیع النظری سے کام نہیں لیا۔ ذیلی اور ضمنی فقہی اختلافات کو بنیادی باتیں بنا کر فساد پھیلانے والوں سے بھی بچتے رہے اور جہاں تک ہوسکا رعایت اور رخصت کے مسنون طریقے سے کام لیا۔ اسی لیے اسلامی تاریخ کے بڑے کینوس پر صوفیا کو ان کے حریفوں اور مخالفوں کے سامنے رکھ کر دیکھنے میں بھی مضائقہ نہیں ہے کہ چیزیں contrast اور ضد سے بھی پہچانی جاتی ہیں۔ نیز تصوف کی تاریخ کا مطالعہ اسلامی تاریخ کے تحت بہت سے ذیلی عنوانوں کے تحت کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ صوفیا نے اسلام کو کس طرح سمجھا۔ کس طرح سمجھایا۔ اسلام کو پھیلانے میں کتنا حصہ لیا۔ تبلیغ کے لیے کون کون سے طریقے اختیار کیے۔ انھوں نے مسجد کے ہوتے ساتے خانقاہ کیوں بنائی۔ مسجد ہی کو خانقاہ کی حیثیت سے کیوں نہ استعمال کرتے رہے۔ اس سے کیا فائدہ یا کیا نقصان ہوا۔ مختلف سلسلوں کی داغ بیل کس طرح پڑی۔ کب پڑی۔ ان سلسلوں کی ضرورت اور

معنویت کیا رہی۔ غرضکہ بے شمار عنوانات کے تحت اس تاریخ کا مطالعہ ہو سکتا ہے۔

اس تاریخ کے مطالعے کے دوران حیرت تو اس پر ہوتی ہے کہ خانقاہ پر معترض ہونے والے بہت آسانی سے یہ بھول جاتے ہیں اور انجان ہو جاتے ہیں کہ جس مذہب نے خاص شرطوں کے ساتھ ہی سہی لیکن حج کے بنیادی اسلامی رکن سے عورتوں کو سفر کی سخت دشواری اور خطرناکی کے باوجود محروم نہیں کیا اور کعبۃ اللہ کے حرم کے پٹ عورتوں پر نہیں بھیڑے۔ جس پیغمبر کی مسجد کا ایک دروازہ باب النساء ـ عورتوں کا دروازہ کہلاتا رہا اور کہلاتا ہے۔ اس کے پیروکار ایک ایسے سماج کی تخلیق کا سبب بن گئے، جس میں عورت اور مسجد دونوں ایک دوسرے کے لیے شجر ممنوعہ ہو کر رہ گئے۔ جس مسجد میں جلیل القدر خلیفہ اور صحابی کے قتل اور شہادت کے باوجود کسی کے لیے جگہ مخصوص نہیں ہوئی تھی اسی میں امراء کے لیے خاص جگہیں رکھی گئیں۔ جو منبر عبادت اور اعلائے کلمۃ الحق کے لیے قائم ہوا تھا وہ بادشاہوں کا خطبہ پڑھنے اور حریفوں کو کوسنے کی جگہ بنا دیا گیا۔ جو بیت المال حلال آمدنی کا خزانہ تھا اور امت کے ضرورتمندوں اور زندگی کو عبادت بنانے کے کاموں میں خرچ ہوتا تھا۔ ناجائز کمائی کا دفینہ بے رحم بادشاہوں کی ذاتی طاقت و اقتدار کا ذریعہ اور جبر نہیں کیا کیا قرار پا گیا اور کسی کو آنکھوں کے یہ شہتیر نظر نہ آئے۔ دکھائی دیا تو یہ دکھائی دیا کہ مسلمان عوام اور غیر مسلمان حضرات خانقاہوں میں یکساں بھیڑ کیوں لگانے لگے۔ کہیں خانقاہ کا وجود انھیں اس لیے تو نہیں کھٹکتا رہا کہ وہاں کے حاضر باش سرکاروں درباروں کے خود ساختہ اسلام، منبر سے کی جانے والی دماغی دُھلائی اور اسی طرح کی بہت سی باتوں سے اپنے آپ کو بچاتے رہے تھے!

خانقاہ کی ضرورت کے سلسلے میں مجھے اس وقت صرف اتنا یاد آرہا ہے کہ مسجد کے مخصوص آداب اور شرائط بھی ہیں۔ ابتدا میں جب وسائل محدود تھے۔ مجبوری کے تحت رخصتیں بھی تھیں۔ بعد میں ان کی ضرورت نہیں رہی۔ یا یہ ضرورت پیدا ہو گئی کہ آداب و شرائط کا لحاظ نہ رکھ سکنے والے اتنے زیادہ ہو گئے ہیں کہ ان کے

لیے الگ اور بڑی جگہ چاہیے۔ چشتیوں کے نظامیہ نصیریہ سلسلے کے ایک مشہور بزرگ حضرت مولانا فخرالدین محب النبیؒ، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اور حضرت مرزا مظہر جان جاناںؒ کے ہمعصر ہیں۔ ان کا زمانہ آتے آتے سرکار دربار نے سماج کو اس حد تک بگاڑ دیا تھا کہ لوگ شرابیں پی پی کر درّانہ مذہبی علماء کے پاس آجاتے تھے۔ ایسا ہی ایک شخص حضرت مولانا فخر کی خدمت میں بھی آتا تھا۔ اس عادی نشے باز سے نشہ چھڑانا آسان کام نہ تھا۔ حضرت مولانا موقعے کی تلاش میں تھے اور وہ موقع اُس وقت آیا جب ایک روز یہ شخص اتنی زیادہ شراب پی کر آیا کہ آتے ہی قے کرنے لگا۔ حضرت نے صوفیوں کی اور اہلِ اسلام کی قدیم اور مسنون روایت کے مطابق اس سے نفرت کا برتاؤ نہیں فرمایا۔ اس کو آگے بڑھ کر خود سنبھالا اور اس کوشش میں حضرت کا سارا لباس غلاظت سے آلودہ ہوگیا۔ عام لوگوں کو غصّہ آیا۔ مگر حضرت کی آنکھوں میں آنسو آئے اور ارشاد کیا کہ میں ابھی جاکر کپڑے بدل لوں گا۔ غسل کرلوں گا۔ کپڑے دھوکر پاک کرلوں گا۔ لیکن یہ تو سوچو کہ اگر میں اس کو ڈانٹ ڈپٹ کر بھگا دینے کا عادی ہوتا تو یہ میری باتیں اتنے دن تک کیسے سُنتا؟ اس کا تو دل ٹوٹ جاتا۔ ٹوٹے ہوئے دل کو جوڑنا مشکل کام ہے! حضرت تو یہ ارشاد کرکے قیام گاہ پر تشریف لے گئے۔ حضرت کے پیچھے شرابی کو ہوش آیا اور حواس دُرست ہونے کے بعد اسے پتہ چلا کہ نشے نے آج کیا غضب ڈھایا ہے تو اسے بے حد شرم آئی۔ اسی وقت ہمیشہ کے لیے شراب سے توبہ کرلی۔ یہ کام نہ مسجد میں ممکن تھا نہ ہزاروں وعظ ایسا اثر دکھا سکتے تھے جو خانقاہ کے ایک طرزِ عمل نے کر دکھایا۔

زیرِ بحث موضوع کے تحت اس مسئلے پر گفتگو ابھی باقی ہے۔ کہ تصوّف کی تہذیب کس نے کی۔ کس کس طرح کی۔ اس تہذیب کا مطلب کیا ہے؟ تو اس بارے میں بس اتنا کہنا کافی ہوگا کہ مرکز ثقافت اسلامی گلبرگہ شریف کے کارکنان کے ذہن میں اگر پیشِ نظر مضمون کا عنوان عطا کرتے وقت یہ مقصد تھا کہ معلوم کیا جائے تصوّف بنایا سنوارا کس نے ہے؟ تو میں ان سے یہ عرض کرسکتا ہوں کہ جب اسلام کو بنانے

سنوار نے والی بس ایک مبارک ذات تھی یعنی حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا وجود باجود! تو تصوّف کے لیے کوئی اور بنانے سنوار نے والا کہاں سے آجاتا؟ تعمیر اور تزکیے اور تجلیے کا سارا کام تو ہو ہی چکا تھا۔ اسلام کی نوک پلک دُرست کرنے میں کوئی بات چھوڑی گئی ہوتی تو کسی مشاطگی کی ضرورت اور کسی beautician کی حاجت بھی رہتی۔ حضرت قبلۂ جہان وجہانیان صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ساری آرائش اور ساری تہذیب بہ نفس نفیس خود ہی فرمادی تھی۔ مشاطگی ادھورے حُسن کو پورا حُسن بنانے کے لیے ہوتی ہے۔ جہاں حُسن پہلے ہی سے مکمّل ہو وہاں غازہ وسُرخی کچھ بناتے نہیں، کچھ بگاڑ ہی دیتے ہیں۔ شاید اسی لیے اسلام میں ہر بدعت سیئہ نامشروع اور ناپسندیدہ قرار پائی اور اہل تصوف نے ذکر الہٰی تک کے ان طریقوں کو قابلِ تقلید نہیں مانا جن کی سند پیغمبر اسلام علیہ الصلوٰۃ والسلام تک پہنچتی نہ ہو اور متصل نہ ہوتی ہو! دین سیکھنے اور سکھانے کے لیے تواتر اور تسلسل اور نمونے کی شرط بھی اسی لیے رکھی گئی ہے کہ قرآن کو محفوظ کرنے اور محفوظ رکھنے کا وعدہ تو اللہ تعالیٰ نے فرمالیا تھا۔ حدیث شریف کو صحابہ کرام اور ان کے بعد آنے والے محدثین نے دنیا کی تاریخ میں ایک بے مثال طریقے سے پوری صحت کے ساتھ قائم و برقرار رکھا۔ لیکن قرآن و حدیث سے زندگی نے جو خوشنما پیکر تراشا تھا۔ اس کا نمونہ بھی جوں کا توں ہر زمانے میں موجود رہنا ضروری تھا۔ سو صوفیائے کرام کی صورت میں موجود رہا۔ اسلام کے قرن اوّل کے بعد جو زمانہ آیا وہ ذاتی مصلحتوں اور خود غرضیوں سے خالی نہیں رہا تھا۔ یہ زمانہ سچے مسلمانوں کے لیے سخت ترین امتحان کا زمانہ تھا۔ کربلا کی قربانیاں اس امتحان میں کامیاب رہنے ہی کے لیے دی گئی تھیں۔ ملوکیت اور بادشاہ گردی کے طوفان اور آندھیاں اسلام کے نومولود ہرے بھرے پودے کے لیے سخت نقصان دہ تھیں۔ صوفیاء نے جہاں تک ہو سکا سرکار دربار کے مضر اثرات سے مسلم سوسائٹی کو بچایا اور ملوکیت کی زبردست یلغار کو روکنے کے لیے سپر بن گئے۔ خانقاہ اس دور میں مسجد کے لیے ایک بیرونی حصار تھی اور روحانیت کے نازک پودوں کے لیے ایک گرین ہاؤس اور نرسری! سیاسی استبداد کو جھیلنے کے لیے

صوفیاء کی سی مضبوط شخصیتیں اور خانقاہ کا سا محفوظ اور مامون چار دیواری رکھنے والا ادارہ نہ ہوتا تو خدا جانے مسلمانوں کا کیا حال ہوتا۔ حضرت مخدوم نصیر الدین چراغ دہلی وہ بزرگ ہیں جن سے بادشاہِ وقت سلطان محمد تغلق بظاہر عقیدت رکھتا تھا اور اپنی حکومت کو ان کے پیرو مرشد حضرت خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کے ایک آشیرواد اور blessing کا نتیجہ سمجھتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود اس نے حضرت پیر نصیر الدینؒ اور اُن کے پیر بھائیوں کو سخت اذیتیں پہنچائیں۔ اس کی پوری تفصیل حضرت امیر خورد کرمانی کی کتاب سیر الاولیاء میں موجود ہے۔ حضرت پیر نصیر الدینؒ کے جانشین حضرت خواجہ بندہ نواز گیسو دراز سے بھی دکن کے بادشاہ بظاہر عقیدت رکھتے تھے لیکن اس کے باوجود حضرت کو شہر کا قیام چھوڑ کر باہر تشریف لے جانا پڑا۔ سچ پوچھیے تو سلطانوں کے عام مذہب کی طرح اسلامی دور کے حکمرانوں کا اصل مذہب بھی ان کے تخت کی مصلحتیں رہیں۔ اسلام کا نام ان کی زبان پر اس وقت آتا جب اسلام ان کا مخالف نہ بنتا ہو۔ یا اسلام کا نام لینے سے انھیں کچھ سیاسی فائدہ پہنچتا ہو۔ یا پھر جب مذہب ان کی ایک پرائیویٹ چیز بن کر رہ سکتا ہو۔ حالانکہ دین کا تقاضا تو یہ ہے کہ اسے ٹکڑے ٹکڑے کرکے نہیں تمام و کمال مانا جائے خانقاہیں ایسے ہی مراکز کی حیثیت رکھتی رہی ہیں جہاں مسجد میں پانچ وقت کی نماز پڑھنے یا یادِ الٰہی کے اعتکاف سے فارغ ہو کر عوام دین کی باقی باتیں ارادے یعنی ارادت اور کوشش یعنی جدوجہد سے اور کچھ وقت لگا کر سیکھیں۔ اگر مسجد میں یہ کام عہدِ نبوی کی طرح ہوتا رہتا تو مسجدیں ہی خانقاہ بھی بنی رہتیں۔ مگر افسوس تو اسی بات کا ہے کہ مسجد کی خانقاہیت کو ختم کر دیا گیا۔ اور عورتوں کو مسجد سے دور کرکے گویا ہر نئی نسل اور نئی پیڑھی پر "اسلامی گود" کا دروازہ بند ہوا۔ مگر ایک در بند ہو تو اللہ تعالیٰ ستر در کھول بھی دیتا ہے۔ مسلمان عورتیں بھاگوان تھیں کہ ان پر یہ ستر در خانقاہ بن کر کھُل گئے اور نسوانی جبلت اور تقاضے انھیں شرک کے مرکزوں پر نہ پہنچا سکے!

میرے اس مضمون کے عنوان کا آخری رُکن "رسم" اور حقیقت سے متعلق

ہے۔ بے چاری رسوم کو آج کل ضرورت سے کچھ زیادہ ہی بدنام کر دیا گیا ہے۔ حقیقت میں یہ اتنی بُری ہیں نہیں جتنا بُرا ہم نے انھیں سمجھ لیا ہے۔ رسمیں اچھی بھی ہوتی ہیں، بُری بھی ہوتی ہیں۔ اچھی رسموں کو اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ اسی لیے ہمارے دین سے واقف بزرگوں نے انھیں اختیار کیا ہے۔ بری رسموں کا ترک لازم ہے اور صوفیار نے انھیں ترک کیا ہے۔ خود تصوف چونکہ رسم نہیں ہے اس لیے اس کے ترک و اختیار کا سوال بھی اس طرح نہیں اُٹھتا جس طرح اُٹھایا جا رہا ہے۔

رسمیں اچھی نہ ہوتیں تو نماز کے لیے ظاہری ارکان کیوں مقرر ہوتے؛ رسوم نے خدا کی عبادت اور یاد کو ایک تجریدی آرٹ اور abstract سی چیز بننے سے روکا ہے۔ رسم تو وہ چیز ہے جس کے ذریعے شریعت نے عبادت کو خط و خال اور مخصوص ظاہری صورت عطا کی ہے۔ ہر رسم عبث چیز ہے اور عبث ہونے کی بنا پر نامناسب ٹھہرتی تو قرآن یہ نہ فرماتا کہ

ان الصفا و المروة من شعائر اللّٰہ فمن حج البیت او
اعتمر فلا جناح علیہ ان یطوف بھما ط

صفا اور مروہ من جملہ یادگار (دین) خداوندی ہیں۔ سو جو شخص حج کرے بیت (اللہ) کا یا (اس کا) عمرہ کرے اس پر ذرا بھی گناہ نہیں۔ ان دونوں کے درمیان آمد و رفت کرنے میں (جس کا نام سعی ہے۔)

(ترجمہ: مولانا اشرف علی تھانوی)

اس مبارک آیت میں "فلا جناح علیہ" (اس پر ذرا بھی گناہ نہیں) کے الفاظ خاص طور پر غور کے قابل ہیں اور صاف ظاہر کرتے ہیں کہ قرآن کے نزول سے قبل کچھ عجب نہیں کہ بعض لوگوں کے ذہن میں اُلجھن پڑتی ہو کہ نعوذ باللہ سعی کرنے سے فائدہ ہی کیا۔ اور خدانخواستہ جب فائدہ نہیں تو یہ گناہ کی چیز تو نہیں ہوگئی! قرآن کی اس آیت نے صرف اُسی زمانے کی اُلجھن کو دور نہیں کیا۔ بعد کے زمانے کی

الجھنوں کو بھی سلجھا دیا۔

اہل تصوّف اپنی تمام رسوم کی سند علمائے ظاہر اور علمائے معروف کی طرح قرآن و حدیث سے لاتے ہیں اور جس رسم کی کوئی سند نہ ملے اس کو معتبر کوئی بھی معتبر اہل تصوّف نہیں جانتا! ہم جس چیز کو للّہیت کہتے ہیں وہ کسی نہ کسی روپ میں کسی نہ کسی حد تک رسم کا لباس پہننے کے لیے مجبور ہے۔ للّہیت روزمرّہ کی زندگی اور اس کے تعینات اور تنزلات سے دور ہوتی اور ایک خالص تجریدی حیثیت رکھتی تو غالباً نہ کعبے اور مسجد کی اجازت ملتی نہ طواف اور سعی کی۔ نہ رمی جمار اور کعبے کے غسل اور احرام کی! — نہ انسانوں کے جسم پر لپیٹے جانے والے بے سلے سفید احرام کی اجازت نہیں۔ نہ چونے پتھر والے کعبے پر حج کے دوران لپیٹے جانے والے سفید کپڑے کے احرام کی اجازت!

سب جانتے ہیں کہ کعبے کا دائمی لباس تو کالے غلاف کا ہے۔ لیکن حج کے ایّام میں ایک نیا کپڑا! احرام کے نام سے بھی اس کے گرد لپیٹا جاتا ہے۔ کعبے کا غسل بھی ہوتا ہے۔

اگر اسلام کے مرکز میں قائم اور جاری ان رسوم کو دھیان میں رکھا جائے تو نہ صرف تصوّف کو عبث رسوم کا مجموعہ کہنے سے گریز کیا جائے گا بلکہ اہل تصوّف کے ہاں رائج رسوم پر بھی شبہے کی وہ نظریں نہیں ڈالی جائیں گی جو ڈالی جا رہی ہیں۔ غلط فہمیاں اکثر ناواقفیت سے جنم لیتی ہیں۔ تصوّف، اہل تصوف اور رسوم اہل تصوّف کے بارے میں بھی غلط فہمیاں زیادہ تر ناواقفیت کی بنا پر ہیں اور تھوڑی نہیں بہت ہیں۔ خدا کرے وہ دور ہو سکیں اور موجودہ زمانے میں اور آنے والے زمانے میں سب مسلمان مل کر اسلام کا وہ حق ادا کر سکیں جو گزشتہ زمانے میں انھوں نے ادا کیا ہے۔ مگر یہ اسی وقت ہو سکے گا جب اس واضح بات کو سمجھ لیا جائے کہ تصوّف پورے اور اصلی اسلام کی طرف لے جانے کا ایک عمل ہے۔ کوئی علیحدہ فرقہ، کوئی علیحدہ فلسفہ، کوئی علیحدہ عقیدہ نہیں ہے۔

یہ نہ تو انکار کی ہے نہ افراط و تفریط۔ یہ تو ایک خالص سائنسی رویہ ہے جو ہم کو کتابی اور نظریاتی فارمولوں سے آگے بڑھا کر تجربے سے بھی گزارتا ہے۔ کون سا صوفی آج تک ایسا ہوا ہے جس نے محض کتاب پڑھ کر سلوک طے کر لیا ہو۔ یا کون سا عارف ایسا گزرا ہے جس نے تجربات کے سمندر کو عبور کیے بغیر کسی نتیجے تک رسائی حاصل کی ہو؟ سلوک کو بیان کرنے کے لیے ہمارے بزرگوں نے بڑے اچھوتے، نادر اور دلکش اسلوب اختیار کیے ہیں۔ اگر آج کے دن مجھے کسی طبّی لیبارٹری کے تشبیہہ و استعارے کو استعمال کرنے کی اجازت ملے تو عرض کروں گا کہ سلوک کی ساری نسخہ سازی اور سارے تجربات نہ تو برٹش فارماکوپیا کے تحت ہوتے ہیں۔ نہ نہایت مفید اور قابلِ احترام انڈین فارماکوپیا کے تحت یہ تو شروع سے آج تک صرف اور شریعت اسلامیہ اور طب نبوی کے تحت ہوتے آئے ہیں' ہو رہے ہیں اور ان شاء اللہ آیندہ بھی ہوتے رہیں گے۔

یہ گذارشات حضرت خواجہ بندہ نواز رحمۃ اللہ علیہ کے آستانے میں پیش کی جا رہی ہیں۔ جی چاہتا ہے کہ ان کا اختتام خود حضرت خواجہ گیسو دراز کے ذکر پاک پر ہو کہ مجھے اپنے مضمون کو سمیٹنے اور اس کا خلاصہ بیان کرنے کے لیے اس سے بہتر اور اتنے کم الفاظ اور کہیں نہیں مل رہے ہیں۔ ۲۹ ماہ رجب ۸۰۲ھ جمعہ کا دن ہے۔ کوئی شخص حضرت سے مُرید ہونے آتا ہے۔ حضرت اس کا ہاتھ تھامتے ہیں اور ارشاد ہوتا ہے کہ اس ضعیف کے خواجہ اور سلسلے کے تمام مشائخ سے عہد کرو کہ تم اپنی آنکھ اور زبان کو قابو میں رکھو گے اور شریعت پر عمل پیرا ہو گے۔ کیا تمھیں یہ عہد کرنا منظور ہے مرید کہتا ہے جی ہاں قبول ہے! ــــ تصوّف کی پوری تاریخ و تہذیب' رسم و حقیقت بس انہی دو بولوں سے تعلق رکھتی ہے۔ اُردو میں دو بول پڑھنے یا پڑھوانے کا محاورہ نکاح اور گھر بسنے سے متعلق ہے۔ تصوّف بھی شریعت کو شریکِ حیات بنانے کا قصّہ ہے! نکاح اور گرہ کی رسم کے ساتھ!

حواشی

۱ه تاریخ مشائخ چشت، جلد اوّل، باب دوم، صفحہ ۴۰
۲ه تاریخ مشائخ چشت، صفحہ ۴۳
۳ه کتاب اللمع، صفحہ ۲۲
۴ه مصارع العشاق، صفحہ ۲۲۴ (مطبوعہ الجوائب قسطنطنیہ) تاریخ مشائخ چشت، صفحہ ۴۴
۵ه یہ روایت سند متصل کے طور پر ابومخنف سے ہشام بن عروہ تک جاتی ہے۔ تاریخ مشائخ چشت، صفحہ ۴۴
۶ه یہ رسم قبل اسلام سے آج تک قائم ہے کہ حج کے دوران حاجی اُس وقت تک میدان عرفات سے رخصت نہیں ہوتے جب تک انھیں ایک خاص اشارے کے ذریعے روانہ ہونے کی اجازت نہ دی جائے۔ گویا بیت اللہ اور حج کی خاص خدمات میں سے یہ اہم خدمت عرصے تک صوفی کہلانے والوں کے پاس رہی۔
۷ه مکتوبات صدی حضرت مخدوم جہاں شیخ شرف الدین یحییٰ منیری اُردو ترجمہ۔ شائع کردہ: سعید کمپنی کراچی، صفحات ۱۷۵ تا ۱۷۹
۸ه فوائد الفواد۔ اُردو ترجمہ: خواجہ حسن ثانی نظامی، مطبوعہ اُردو اکیڈمی، دہلی، صفحہ ۲۲۷
۹ه سیر الاولیاء۔ اُردو ترجمہ: مولانا اعجاز الحق قدوسی، صفحہ ۶۰۶
۱۰ه سیر الاولیاء۔ صفحہ ۸۱۲
۱۱ه فوائد الفواد۔ اُردو ترجمہ: خواجہ حسن ثانی نظامی، صفحہ ۳۹۹۔ ۴۰۰
۱۲ه جوامع الکلم (قلمی)، بحوالہ تذکرہ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ، از پروفیسر نثار احمد فاروقی صفحہ ۳۶

مجیب رضوی

تصوّف کیا ہے؟

صوفی کون ہے؟ یہ بتانا بہت مشکل ہے۔ لفظ صوفی قدیم ہے لیکن اس کی توضیح و تجزیہ جرمن عالموں کی دین ہے اور ڈیڑھ سو سال سے زیادہ پرانا نہیں ہے۔ یہ راہ تصوف کا رائج الوقت نام ہے۔ لیکن تصوّف تو حقیقت کی معرفت ہے اور حقیقت نام میں بندھ کر محدود نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ نامحدود ہے۔ اسی لیے تصوّف کو نام دینے میں حضرت ابوہاشم تیار نہیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "تصوف کبھی وہ حقیقت ہوا کرتا تھا۔ جس کا کوئی نام نہیں تھا' آج تصوّف ایک نام ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔" نام حقیقت پر پردہ ضرور ڈالتا ہے لیکن اُس کے بغیر کام بھی نہیں چلتا۔ حد یہ ہے کہ اُس کا بھی نام رکھنا پڑگیا جو بے نام و نشان ہے' بے زمان و مکان ہے۔ خود اُس ذات نے اپنے ننانوے نام بتائے۔ لیکن یہ سب کے سب اُس کی کسی ایک صفت کو ہی ظاہر کرتے ہیں' جب کہ وہ ان سب کا مجموعہ ہے، کُل ہے۔ جزو کا کل نہیں بلکہ اپنے آپ میں مکمّل ہے۔ اس کل کا کوئی نام نہیں ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا کلی نام اللہ ہے لیکن پھر لا الہ کو کس خانے میں رکھا جائے، سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ مجھے تو یہی محسوس ہوتا ہے کہ اللہ اس بے نام کا صرف پہلا نام ہے اور اس کُل کا کوئی نام بتایا ہی نہیں گیا۔ نہ بتایا جانا ہی اہم ہے کیوں کہ اسی سے وہ ہر گرفت سے بالاتر رہ سکتا ہے۔ اُس

پروفیسر مجیب رضوی، ۲۲۰ ذاکر نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

کی تو صرف نشان دہی یہ کہہ کر کی جا سکتی ہے کہ وہ احد ہے، صمد ہے، لم یلد ہے، ولم یولد ہے، لاثانی ہے، اُس کے برابر کوئی نہیں ہے اور ارض وسما میں بطور نور چھایا ہوا ہے۔

صوفی کون ہے؟ اس سوال کا جواب دینا ہی ہوگا۔ ایک پُرانے فارسی لغت میں صوفی کے معنی لکھے ہیں۔ "آنکہ صوفی است" یعنی جو صوفی ہے۔ لغت نگار اس لفظ کا کوئی مترادف نہیں ڈھونڈ سکا۔ یہ اُس کی کوتاہی نہیں بلکہ اُس کی ایمان داری ہے۔ دراصل صوفی کا کوئی مترادف ہو ہی نہیں سکتا۔ پھر بھی اہل علم اس لفظ پر غور و خوض کرتے رہے۔ کچھ نے اندازہ لگایا کہ یہ یونانی لفظ "سوفیا" سے مشتق ہے جس سے انگریزی لفظ فلاسفی اور فارسی فلسفہ بنے ہیں۔ لیکن فلسفہ تو صرف منطق و دلائل اور مفروضات کی بنا پر کائنات کو سمجھنے کا وسیلہ بنا رہا۔ وہ بدلنے کا ذریعہ نہیں بنا۔ لیکن صوفی کائنات کو سمجھنے کا راہی نہیں ہے۔ وہ بدلتا ہے، انسان خاکی کو انسان کامل بناتا ہے، ناسوت سے ہاہوت تک پہنچتا ہے۔ اس لیے کوئی فلسفہ نہیں ہو سکتا۔ سائنس بھی جب تک فلسفے میں بند رہی، آگے نہیں بڑھ سکی، دنیا کو نہیں بدل سکی۔ فلسفہ سماج کو سمجھنے کی کوشش کرتا رہا لیکن بدل نہیں سکا۔ اسی لیے مارکس کو کہنا پڑا کہ اب سوال سمجھنے کا نہیں بدلنے کا ہے، سائنس نے مادے کو سمجھا اور بدلا، اُس نے تجربہ کیا اور کائنات کے پوشیدہ رازوں کو آشکار کیا۔ تصوّف بھی نام ہے تجربات کا۔ لیکن یہ روحانی تجربہ ہے، یہ سائنس ہے باطن کو ظاہر کرنے کی۔ لیکن اس میں ظاہر بدل جاتا ہے باطن میں اور تفریق مٹ جاتی ہے کیوں کہ اس تجربے کا حاصل ھوالظاہر اور ھوالباطن ہے۔

ظاہر و باطن کی دوئی کو مٹانا ہی تصوّف میں ریاضت و عبادت کا مقصد ہے اور اُس کے ذکر و فکر کا حصول ہے۔ صوفی کثرت کے پردوں کو چیر کر اس نسبت یکتائی کی تلاش کرتا ہے جو صورت اور مادے کے درمیان نسبت ظہور ہے اور عرض و جوہر دونوں پر جو حاوی ہے وہ حقیقت وحدانیت ہے۔ اسی کو وجود بھی کہا جاتا ہے اور یہ لاشئ ہے، ایک بسیط حقیقت ہے۔ یونانیوں نے اسے مادہ اولیٰ اور عقل اولیٰ کہا کیوں کہ یہ اثر پذیر مادہ بھی ہے اور علت فاعلیہ بھی۔ اصل میں یہ ابداع (ظہور بلاسبب) اور خلق (ظہور باسبب) کی یکتائی ہے۔ لاشئ کل شئ میں اور کل شئ میں موجود ہے۔ "ذات محبت"، "احدیت" اور "واحدیت" (ظاہرالوجود) میں وہی تعلق ہے جو پانی، بھاپ

اور بادل میں ہے اور اسی تعلق سے ظاہر الوجود اور باطن الوجود منسبط ہیں۔

اس یکتائی کے انکشاف کی پہلی سیڑھی توحید افعالی ہے اور اس کے اوپر جب صوفی پہنچتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ سارے اختلافات ایک ہی اصل میں ثابت اور موجود ہیں۔ یہ توحید صفاتی کا مقام ہے۔ یہاں وہ نوع انسان کے تمام افراد میں ایک انسان کل کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ دونوں مقام باہم ملے جُلے ہیں، جہاں ایک ختم ہوتا ہے وہیں سے دوسرے مقام کی ابتدا ہوتی ہے۔ دوسرے مقام کا آخری پڑاؤ نفس کلیہ ہے۔ اس تک غور و فکر کے ذریعے بھی پہنچا جا سکتا اور وجدان کے ذریعے بھی۔ محقق اور سائنسداں، شاعر اور انسان دوست فلسفی نفس کلیہ پر آکر رک جاتے ہیں۔ یہاں پر یقیناً کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت کا راز آشکارا ہو جاتا ہے اور تفریق کے پردے ہٹ جاتے ہیں۔ لیکن صوفی اس وحدت پر قانع نہیں ہے۔ وہ اس اسرار کو پا لینا چاہتا ہے جو توحید صفاتی کا مخرج ہے۔ یہ مقام توحید ذاتی ہے یہاں تک صرف جذب اور وجدان سے ہی پہنچا جا سکتا ہے لیکن یہاں تک کوئی کوئی صوفی ہی پہنچ پاتا ہے۔

اس راز یکتائی تک رسائی کی دو نسبتیں ہیں۔ ایک نسبت علیہ ہے۔ اس کے ذریعے راز کو پایا جا سکتا ہے لیکن اس یکتائی میں اپنی "انا" کو غرق کر دینا اور خود اس میں تحلیل ہو جانا مشکل ہی نہیں تقریباً ناممکن ہے۔ دوسری نسبت عشق ہے۔ اس کے ذریعے جب یکتائی کا راز آشکارا ہوتا ہے تو "انا" ناپید ہو جاتی ہے اور اپنا پن مٹ جاتا ہے۔ وہ صرف رازداں نہیں رہ جاتا، اُس راز کو اپنے وجود میں ڈھال لیتا ہے۔ اس طرح مٹنے کا ہی نام تصوّف ہے۔

اس لیے تصوف کوئی فلسفہ نہیں ہے جو کائنات اور خالق کائنات کی صرف موشگافی کرتا رہ جائے، وہ نہ علم ہے اور نہ کوئی اصول، قاعدہ یا ضابطہ۔ اس لیے اس کے عالم نہیں ہو سکتے۔ اس لیے عالموں کی دنیا میں یہ زندہ نہیں رہ سکتا ہے۔ اسی لیے عالم اور صوفی میں ہمیشہ ٹھنی رہی اور بقول کبیر ایک کتاب کی لیکھی کہتا رہا اور دوسرا آنکھن دیکھی بیان کرتا رہا۔ تصوف روحانیت کا سرچشمہ ہے، اس کے لیے تو مستی اور آزادی درکار ہے کیوں کہ اس کا تعلق روح سے ہے اور جو جسم کی طرح جامد نہیں بلکہ محرک ہے اور اسی لیے اس کے لیے سیر فی الارض سے سیر فی اللہ تک حرکت پذیر ہونا

اس روحانی تجربے کے لیے لازم ہے۔ جب اس محرک کو نظام کے تحت سکڑ بند کر دیا جاتا ہے، تو وہ مردہ ہو جاتا ہے۔ اس کا تعلق دماغ سے نہیں کیوں کہ ذہن سوال کرتا ہے لیکن تصوف سوال نہیں صرف جواب ہی جواب ہے۔ صوفی سوال نہیں پوچھتا صرف روحانیت میں جینا شروع کر دیتا ہے اور وہ جیتا ہے دل میں، عشق میں۔ جب کوئی جان لیتا ہے کہ خالق اپنے خلق میں ہی ہے، ہستی اور کائنات میں اُسی کا جلوہ ہے تو عشق خود بخود ظہور پذیر ہوتا ہے۔ یہی عشق دوئی کو ختم کرنے کا راستہ ہے، خالق ومخلوق کی دوری کو ختم کرنے کا طریقہ ہے۔ مذاہب خالق ومخلوق کو الگ بتاتے ہیں اور خلق کو چھوڑنے پر زور دیتے ہیں۔ لیکن صوفی اسے چھوڑنے پر نہیں اسی میں مست ہوکر لطف اندوز ہونے پر زور دیتا ہے۔ اسی لیے صوفی شاعر ملک محمد نے اسے بھوگ مارگ کہا ہے۔ رومی نے فرمایا ہے کہ" جو نہیں ہے محبوب کے ساتھ تو ایک، تو کھوج اُسے، ہو جائے اگر وصل اُس سے تو مست ہو جا۔"

صوفی کے لیے محبت اور عشق الگ تجربات ہیں۔ محبت لمحاتی ہے، اس میں گہرائی اور گیرائی نہیں ہے، یہ وجود پر حاوی نہیں ہوتی۔ اس میں خود کو کھویا نہیں جاتا، اس لیے یہ مشروط ہوتی ہے۔ اسے ہم بھگتوں کی زبان میں گوڑی بھگتی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن عشق خود کو کھو دینا ہے، خود کو مٹا دینا ہے، یہاں جنت دوزخ کا لین دین نہیں، شفاعت اور بخشائش کی شرط نہیں۔ یہ تو بس پاگل پن ہے۔ پاگل وہی تو ہے سود و زیاں کے حساب کتاب سے بے بہرہ ہو جائے۔

جب صوفی وجد میں ہوتا ہے تو وہ نہیں ہوتا صرف اللہ ہوتا ہے کیونکہ لا الٰہ کا صفایا ہو چکتا ہے اور صرف اللہ رہ جاتا ہے۔ یہی لا الٰہ الا اللہ تصوّف کا نچوڑ ہے اور اسی بیج پر اس کا تناور درخت کھڑا ہے۔ ہر سانس میں صوفی اسی کا ورد کرتا ہے۔ یہی اس کا ذکر ہے۔ اسی کے ذریعے وہ اپنے وجود کو خالی کرتا ہے اور رحمت کی بارش سے پُر ہوتا ہے۔

حالتِ وجد میں صوفی جان وجسم کی دیواروں میں قید نہیں ہوتا۔ ایک تجلّی رونما ہوتی ہے اور سارا اندھیرا مٹ جاتا ہے، ہچک اور جھجک کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ ایک جھلک نظر آتی ہے، کائنات کے ایک ہونے کی۔ جھلک آتی ہے اور چلی جاتی ہے۔ لیکن دھیرے دھیرے یہ جھلک قیام پذیر ہو جاتی ہے اور صوفی کے وجود کا جُزو ہو جاتی ہے۔ یہاں میں اور تو کے لیے

کوئی جگہ نہیں رہتی۔ سب ایک ہو جاتا ہے۔ مولانا روم نے اس کیفیت کو اپنی ایک حکایت میں اس طرح بیان کیا ہے:

کسی نے معشوق کے دروازے پر دستک دی۔ اندر سے آواز آئی ـــ "کون ہے؟" جواب دیا گیا ـــ "میں ہوں"۔ اندر سے کہا گیا ـــ "چلا جا۔ یہاں 'میں' اور 'تو' دونوں کے لیے جگہ نہیں ہے۔ وہ جنگل میں چلا گیا۔ برسوں ریاضت کرتا رہا۔ پھر واپس آیا۔ اُس نے پھر دستک دی۔ وہی سوال ہوا کہ "کون ہے؟" اُس نے جواب دیا ـــ "تو ہے۔" دروازہ کُھل گیا۔ اسی "میں" کو ختم کرنا ہی تو عشق ہے۔

لیکن عشق ہو کیسے؟ تصوّف انسانی حسّیت کے ساتھ بہت بڑا تجربہ ہے کیوں کہ اُس کا مقصد ہے خدا کے ساتھ پورے وجود کے ساتھ ایک ہونا۔ یہ تعلق خطرناک ہے۔ جیسے جیسے عشق بڑھتا جاتا ہے ویسے ویسے "میں" مٹنے لگتا ہے۔ جب 'میں' قریب آتا ہے تو 'خود' نہیں رہتا۔ تصوّف اصل میں ایک سائنس ہے جو 'میں' اور 'تو' کے بیچ کی دیوار کو ڈھا دیتی ہے۔ لیکن اُس کا ڈھے جانا نہ تو آسان ہے اور نہ ہی کسی کے بس میں ہے۔ یہ سعادت تو اُسی کو نصیب ہوتی ہے جسے خود خدا ودیعت کر دے کیوں کہ یہ کوئی فارمولا نہیں ہے جس پر عمل کر کے کوئی بھی منزلِ مقصود پر پہنچ جائے۔ اس کے لیے خدا خود بندے کو منتخب کرتا ہے۔ شیخ سعدی نے صحیح فرمایا ہے کہ

عشق اول در دل معشوق پیدا می شود

خدا خود عاشق کو تلاش کرتا ہے، اُسے پکارتا ہے۔ صوفی لفظ صوفیہ سے بھی مشتق بتایا جاتا ہے جس کے معنی ہیں وہ جسے اللہ نے اپنے دوست کے طور پر چُن لیا ہو۔ جب وہ چُن لیتا ہے تو بندہ اُسے تلاش کرنے لگتا ہے۔ یہ توفیق الٰہی ہے۔ یہ بات صرف صوفی نے کہی ہے اور اس کے دوررس اثرات بھگتی پر پڑے ہیں۔ اسے اب سبھی مانتے ہیں کہ بھگتی میں انوکمپا کا نظریہ صوفیوں کی دین ہے۔

یہ پکار گہری بے ہوشی میں سُنائی پڑتی ہے۔ اس لیے پتہ نہیں چل پاتا کہ وہ کہاں سے آ رہی ہے۔ لگتا ہے کہ آواز اندر سے اُٹھ رہی ہے۔ متلاشی پھر پیر کی تلاش کرتا ہے لیکن مرید کا بھی انتخاب خود پیر کرتا ہے۔ لیکن جب صوفی منازلِ عشق طے کر لیتا ہے تو بقول

"

کبیر داس خود معشوق اس کے پیچھے پیچھے گھومتا ہے:

پاچھے پاچھے ہری پھرے کہت کبیر کبیر

لیکن عشق گیان نہیں ہے، محض وحدت کی جانکاری نہیں ہے۔ یہ ایک حسیت ہے جو وجود پر طاری ہو جاتی ہے اور چاہے وجودی نظریے سے دیکھا جائے یا شہودی زاویۂ نگاہ سے خالق و مخلوق میں یگانگت کا رشتہ نظر آنے لگتا ہے۔ کائنات چاہے ہمہ اوست ہو یا ہمہ از دوست ہو لیکن عشق تفریق مٹا دیتا ہے اور سب ایک ہی نظر آنے لگتا ہے۔ حضرت رابعہ کو شیطان بھی خدا نظر آتا ہے اور مجنوں کو لیلیٰ کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا۔ وہ من عرف نفسہ کے درجے پر پہنچ جاتا ہے۔

وہ کامل ہو جاتا ہے اور پھر اُسے دوست کے علاوہ کچھ نظر نہیں آتا:

یاری دارم کہ جسم و جاں صورت اوست

نہ جسم وچہ جاں جملہ جہاں صورت اوست

(میرا محبوب ایسا ہے کہ جسم و جان اس کی جلوہ گاہ ہے، جسم و جان ہی کیا پورا جہان اس کی جلوہ گاہ ہے)

وہ پکار اُٹھتا ہے:

جمال اللہ می بینم زہر راہی زہر روی

کامل جلوہ محبوب میں گم ہو جاتا ہے اور کائنات کے ذرّے ذرّے میں اُسے وہ ہی نظر آتا ہے۔

من ندیدم درمیانِ کوئے او

بر در و دیوار اِلاّ روئے او

(اُس کی گلی کے در و دیوار پر اُس کے چہرے کے علاوہ کچھ نظر نہیں آیا)

بوسہ گر بر در زنم لیلیٰ بود

خاک گر بر سر کنم لیلی بود

(اگر اُس کے در کا بوسہ لوں تو یہ لیلیٰ کا بوسہ ہے، اگر اُس کی گلی کی خاک

سر پر ڈالوں تو یہ بھی لیلیٰ ہی ہے)

چوں ہمہ لیلیٰ بود کوئے او
کوئے لیلیٰ نبودم جز روئے او

(جب اُس کی گلی میں سب لیلیٰ ہی لیلیٰ ہے تو لیلیٰ کی گلی میں اس کے چہرے کے سوا کچھ نہیں)

اب کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت نظر آنے لگتی ہے اور صوفی کہہ اُٹھتا ہے:

تو ہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
کہ من آں جلوۂ قدمی شناسم

(تو جا ہے جس رنگ کا لباس پہن لے، میں تو قدموں کی چال پہچانتا ہوں)

شاہ برکت اللہ پیمی اس نظارے سے مست ہو کر لباسِ شعری میں اُسے ڈھال دیتے ہیں:

بنام آں کہ از ہر مذہب و کیش
لباس تازہ دارد در بر خویش

(اُس کے نام جو ہر مذہب و ملت کے نئے نئے کپڑے پہنتا ہے)

حضرت بایزید کے قول کی تائید میں صاحبؒ "گلشن راز" نے لکھا ہے کہ

مسلماں گر بدانستی کہ بُت چیست
بدانستی کہ دیں در بُت پرستی ست

(مُسلمان اگر بُت کے راز سے آگاہ ہو جاتا تو یہی سمجھتا کہ دین بُت پرستی میں ہی ہے)

دگر کافر ز بُت آگاہ گشتی
کجا در دیں خود گمراہ گشتی

(اور اگر کافر کو بُت کی آگہی حاصل ہو جاتی تو وہ خود اپنے ہی دین سے گمراہ ہو جاتا)

یہ وہ منزل ہے جہاں کیش و ملت ختم ہو جاتے ہیں اور مندر و مسجد میں فرق نہیں رہ جاتا سب میں اُسی کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے۔ راہِ عشق کے راہی شاہ برکت اللہ کو نور خدا کا دیب:

جگہ جلتا نظر آنے لگتا ہے:

یہی ہندو ترک میں ہر رنگ رہیو سمائے
دیول اور مسیت میں دیپ ایک ہی بھائے

اور صوفی کے اللہ اور موہن کی دوئی کو بھول کر کہہ اٹھتا ہے:

بیکنٹھ ہے سنتن کو، ترک آسئے جانہہ
ہم کو موہن چاہییں، ملوں جو بھری بھری بانہہ

اسی موہن کی یہی چاہ شاہ کاظم تراب کے دل میں بھی کلبلا رہی ہے:

جن گوکل متھرا کو چھل چھل مرلی پھونک پھونک بوراوا

خالق کو خلق میں دیکھنا، بکھرے ہوئے ذرات کو رشتۂ اتحاد میں پرونا، تفریق مٹانا، سب کو ایک سمجھنا، یہی مذہبِ عشق کا پیغام ہے، یہی صوفی کی ریاضت اور عبادت کا حاصل ہے۔ اور یہی آج وقت کی پکار ہے، یہی ہمارے دور کا تقاضا ہے۔ اس لیے تصوّف کی معنویت میں کسی شک و شبہے کی گنجائش نہیں ہے۔ صوفی اتحاد، دلائل و منطق اور سود و زیاں کے حساب سے قائم نہیں کرتا، وہ تو یکجہتی کا پیغام روحانی سطح پر دیتا ہے، روحانی تجربے کی بنا پر اس اتحاد کو ثابت کرتا ہے اور اُسے پائدار بنا دیتا ہے۔ رام رحیم کی دوئی مٹا کر رام سے ہی ہم کلام ہوتا ہے اور جو رام کو تقسیم کرنا چاہتے ہیں اور کسی جگہ انھیں مقید کر دینا چاہتے ہیں اُن سے رام کے توسط سے کہتا ہے:

ہندو کا ناتھ تو ہمارا کچھ دعویٰ نہیں
جگت کا ناتھ تو ہماری سُدھ لیجیے

صوفی ملتوں کو مٹا کر جزوِ ایمان بنا دیتا ہے۔

لوئی میسینو
ترجمہ: محمد ذاکر

اسلام میں روح کا تصوّر

[فرانسیسی مستشرق لوئی میسینو LOUIS MASSIGNON (۱۹۶۲-۱۸۸۳) کے مضمون کا یہ ترجمہ RALPH MANHEIM کے انگریزی ترجمے سے کیا گیا ہے جو HERBERT MASON کی مرتبہ کتاب TESTIMONIES AND REFLECTIONS مطبوعہ یونیورسٹی آف نوترے دیم پریس انڈیانا میں شامل ہے۔ بریکٹ [ ] کے الفاظ اُردو مترجم کے ہیں۔]

دوسری سامی زبانوں کی طرح اسلام میں بھی روح کے تصور کو دو الگ الگ لفظوں سے تعبیر کیا گیا ہے: ایک نفس، دوسرا روح۔ نفس حلق کا سانس ہے یہ انتڑیوں سے آتا ہے، جسمانی ہوتا ہے اور اس کا تعلق خون سے ہے، اسی سے ڈکار آتی ہے اور منہ سے ایک دم باہر پھینکا جاتا ہے، اسی سے ذائقے کا پتہ چلتا ہے۔ روح نتھنوں کا سانس ہے؛ یہ دماغ سے آتا ہے، اس سے غنائیت پیدا ہوتی ہے اور چھینک آتی ہے (عطس وہ پہلی چھینک جو آدم کو آئی جب اللہ نے اُن میں روح پھونکی)، اس

پروفیسر محمد ذاکر، شعبۂ اُردو، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

سے سونگھنے کی حس عبارت ہے اور اسی سے روحانی صفات کا امتیاز معلوم ہوتا ہے۔ یہ دونوں سانس غیر مسلسل اور باقاعدہ وقفہ دار ہوتے ہیں اور دونوں ہمارے "باطنی وقت" کی ابتدا ہی سے قائم ہیں (جو جھولتا رہتا ہے اور زندہ ہے) یہ "باطنی وقت" ستاروں کے دائرے والے وقت سے بھی مختلف ہے (جیسے دھوپ گھڑی سے ناپتے ہیں) اور "تدریجی وقت" سے بھی (جیسے ریت گھڑی یا جل گھڑی سے ناپا جاتا ہے)۔ لفظ نفس کا تعلق نَفَثَ اور نَفَخَ سے ہے۔ نَفَثَ کے معنی ہیں منہ سے باہر پھینکنا [جیسے چھُو کرنا یا دم کرنا] اور نَفَخَ کے معنی ہیں پھونکنا کسی شے میں [جیسے منہ سے منہ ملا کر کسی کو سانس دینا یا کسی شے میں سے سانس گزارنا]۔ لفظ روح کا تعلق ریح سے ہے جس کے معنی ہیں ہوا کا چلنا۔

ایسی تعریفات اور تشریحات سے پہلے اُس بات پر غور کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جو تجربے میں آتی ہے۔

اسلام میں اس طرح سانس کے اندر جانے کا ذکر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اُن "اچانک باطنی تغیرات" سے شروع ہوا جو رسالت کے آغاز میں انھیں محسوس ہوئے۔ حضرت عائشہ رضؓ کی روایت کے مطابق پیغمبر اسلام کو پہلے الگ الگ اور چمکتے ہوئے حرف دکھائی دیے (جن کی مثالیں قرآن شریف کی بعض سورتوں کے شروع میں موجود ہیں) اور ان حرفوں کے ساتھ ساتھ الگ الگ آوازیں بھی سُنائی دیں۔ آوازوں کے ساتھ حرف اس طرح نظر آتے تھے جیسے بچہ ہجّے کرنا سیکھتا ہو۔ [اس طرح گویا۔] ہجّے سیکھ لینے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن جملوں کی قرارت کر سکتے تھے جو اُن میں "پھونکے جاتے تھے"۔ اُن جملوں کو روح ان میں "پھونکتی تھی"۔ روح ایک مبہم لفظ ہے جس سے فرشتہ بھی مراد ہو سکتا ہے اور اللہ یا پیغمبر بھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین صحابہ ہی سے مسلمانوں کی حتی الامکان یہ کوشش رہی کہ قرآن شریف کے اس مقدس متن کو حفظ کرلیں جو وہ پڑھیں یا سنیں۔ ان جملوں کی قرارت میں نفس اور روح دونوں قسم کے سانسوں کو ملا کر کام لیا جاتا تھا

اس میں مصمتوں (یعنی نفس کہ صرف وہی لکھنے میں آتے ہیں) کو غیر مسلسل یعنی وقفوں کے ساتھ پوری آواز غنائیت کے ساتھ ادا کیا جاتا تھا اس طرح کہ غیر واضح سہ حرفی مادّے نمایاں طور پر الگ الگ واضح ہوجائیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ چپکے چپکے دل میں گھر کر لینے والی اجتماعی قرات کے ذریعے وہ اُس اصل الہٰیاتی سانس کو دوبارہ پالیں گے جس نے وہ مقدس متن لکھوایا تھا۔ مسلمان سلسلوں میں ذکر کی مجلسوں میں اب تک ایسا ہی ہوتا ہے۔ ڈبلیو ہاس[1] نے کبیلے (KABYLE) فرقہ رحمانیہ کی ذکر کی مجلسوں کا نہایت عمدہ بیان کیا ہے[2]۔ اس میں پندرہ منٹ کی چار نشستیں ہوتی ہیں۔ مرید ایک دائرے میں آلتی پالتی مار کر بیٹھ جاتے ہیں اور ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑے رہتے ہیں۔ پیر یا مرشد بالکل بیچ میں کھڑا رہتا ہے۔ ہر نشست کے شروع کے آٹھ منٹ تک پوری جماعت لگاتار زور زور سے سانس خارج کرنے میں "اللہ" کہتی ہے اور اس کے فوراً بعد جلدی جلدی سانس کو اندر کی طرف کھینچتے ہیں۔ اس طرح آرا چلنے کی سی آواز پیدا ہوجاتی ہے۔ نشست کا دوسرا حصّہ بھی آٹھ منٹ کا ہوتا ہے۔ اس میں لمبے لمبے سانس کے اخراج سے پہلے تھوڑا سانس اندر لیا جاتا ہے۔ پہلے حصّے کے ساٹھ بار فی منٹ کے مقابلے میں اس نشست میں چالیس سانس فی منٹ کی رفتار ہوتی ہے۔ ریاضت کی تیسری نشست میں آدھا وقت گزر جانے پر یہ رفتار نہایت تیز ہوجاتی ہے۔ مُرشد اس کا اشارہ اپنے سیدھے ہاتھ کی کلمے اور بیچ کی اُنگلی کو اُٹھا کر کردیتا ہے۔ ریاضت کی چوتھی اور آخری نشست میں سب مُرید ستارے کی سی شکل میں مرشد کی طرف جھک جاتے ہیں اور اپنی پیشانی زمین پر رکھ دیتے ہیں۔ وہ سب کے سب تقریباً سکتے کی سی حالت میں آجاتے ہیں۔ مرشد انھیں "اللہ اکبر" کہہ کر اور تین مرتبہ تالی بجا کر اس سکتے سے نکالتا ہے۔ پھر وہ لیٹ جاتے ہیں اور ان کا ایک پیر بھائی اُن کے منہ پونچھتا ہے اور پیشانی کو بوسہ دیتا ہے۔

(میں یہاں اس اجتماع کا ذکر ضروری سمجھتا ہوں جو پیرس کی ایشیاٹک سائٹی کی دعوت پر ۱۰ مارچ ۱۹۴۸ء کو ہوا تھا اور جس میں مَیں نے ہاس (HAAS) کے کچھ

بیانات سے بحث کی تھی۔ ہاسں کو اس پر اصرار ہے کہ اللہ کا جونام وہ لیتے ہیں وہ اللہ نہیں بلکہ حق ہے لیکن وہ یہ صراحت نہیں کرتے کہ سانس کا اخراج "دماغ کے تصفیے کے لیے" ناک سے ایک دم کیا جاتا ہے یا یہ "انتڑیوں کو صاف کرنے کے لیے" حلق سے)

آئیے دیکھیں کہ اور سلسلوں میں ذکر کے کیا کیا طریقے ہیں۔ نقشبندیہ سلسلے میں آنکھیں بند کر لیتے ہیں، بتیسی کو بھینچ لیتے ہیں اور اپنی زبان کو تالو سے لگا لیتے ہیں۔ تاریخی اعتبار سے سب سے قدیم طریقہ حائلی ہے جو ۱۲ویں صدی عیسوی میں سامنے آیا۔ اس میں آنکھیں بند کر لی جاتی ہیں۔ آلتی پالتی مار کر بیٹھتے ہیں۔ ہتھیلیاں گھٹنوں پر رکھ لیے ہیں اور سانس کو سینے پر بائیں جانب خارج کر دیتے ہیں (دل کے تصفیے کے لیے)؛ پھر لا "لا" ناف سے برآمد کیا جاتا ہے (دیو شہوت کے خلاف)؛ پھر بآواز بلند دائیں شانے کی طرف "إلٰہ" کہا جاتا ہے اور "إلّا" ناف پر؛ آخر میں دل پر لفظ "اللہ" کی ضرب لگا جاتی ہے۔ سمنانی (وفات ۱۳۳۶ء) نے اس میں تھوڑی سی تبدیلی کی ہے۔ وہ لفظ "ا ناک کے بانسے سے "ایک دم" ادا کرتے ہیں، "إلّا" کو بائیں جانب اور "اللہ" کو دل اور اس عمل میں کمر اور گردن کو سیدھا رکھنا ہوتا ہے۔ یہ خاصا تکلیف دہ ہوتا ہے لیکن تصـ کے لیے ضروری ہے۔ دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھتے ہیں اور بائیں ہاتھ سے اپنی دائیں ٹانگ پکڑے رہتے ہیں۔ ہنری ماسپرو (HENRY MASPERO) کے خیال میں ممکن ہے کہ تاؤمت (TAOISM) [یعنی چینی فلسفی لاؤتزے (پ ۶۰۴ ق۔م) کے قائم کردہ مذہ نظام] کا نتیجہ ہو مر (سمنانی منگولوں میں ایک عہدے پر فائز رہا تھا[۲۳]) واقعی ذکر کے ا طریقے کے آداب کا کچھ حصہ مستعار معلوم ہوتا ہے اور اس سے ہندوؤں کے آسنـ کا خیال آتا ہے۔ سنوسی نے اپنی کتاب سلسبیل[۲۴] میں بغیر کسی تردد کے مسلمان سلسلـ کے ذکر کی قسموں میں نشستوں کے انداز کی ۸۴ ایسی قسموں کو شامل کیا ہے جو ا یوگیوں کی ہیں جنھیں شاہ غوث [گوالیاری] ہندی (وفات ۱۵۶۲ء)[۲۵] "مسلمان" مانتے تھے۔

احمد غزالی (وفات ۱۱۲۳ء) وہ پہلے مصنف ہیں جنھوں نے اپنی تصنیف

کتاب التجرید[۹] میں اللہ کے اُن مختلف ناموں میں امتیاز کیا ہے جو وجد طاری کرنے کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں! اور وہ پہلے صوفی جنھوں نے ذکر میں نشست کا مخصوص انداز اختیار کیا وہ ہیں قاہرہ کے احمد بن ترکن شاہ اقصرانی (وفات ۱۳۳۰ء[۱۰])۔ اسی زمانے میں مولوی افلاکی نے بھی ایک ذکر کا بیان کیا ہے[۱۱]۔ لیکن ذکر میں نشست کے مخصوص انداز کا بیان عام تشہیر کے لیے نہیں بلکہ صرف اُن لوگوں کے لیے ہوتا تھا جو باقاعدہ اس میں شامل ہو جاتے تھے۔

جون ۱۹۴۵ء میں میں نے کابل اور دہلی میں افغانی چشتیہ سلسلے کی ذکر کی متعدد مجلسیں دیکھی تھیں۔ ان مجلسوں میں بانسری ساتھ ساتھ بجائی جاتی تھی۔ وہ فارسی شعر جس پر وجد طاری ہوتا تھا یہ تھا:

چو رسی بکوہ سینا "اَرِنی" نگفتہ بگذر   کہ نیرزد ایں تمنی بجواب "لن ترانی"

(اگر تو کوہ سینا پر پہنچ جائے تو خدا سے یہ مت کہہ کہ مجھے اپنا جلوہ دکھا دے۔ بس وہاں سے گزر جا کیونکہ یہ مناسب نہیں ہے کہ تجھے اپنی تمنا کے جواب میں لن ترانی سننا پڑے یعنی یہ کہ تو مجھے نہیں دیکھ سکتا)۔ قرآن شریف میں یہ اشارہ حضرت موسیٰؑ کی طرف ہے سورہ ۷ آیتہ ۱۳۹ [عبداللہ یوسف علی آیتہ ۱۴۳])۔

ترکستان کے فرقہ بیرامیہ کی قبروں پر ٧ اور اس کے بیچ میں حرف ھ تین مرتبہ چھوٹا چھوٹا کھدا ہوا ہوتا ہے (ظاہر ہے اس سے مراد "ھو" "ھا" "ھی" ہوتی ہے جیسا کہ سلسلۂ قادریہ میں ذکر میں بآواز ادا کیا جاتا ہے یعنی نام الٰہی ھویٰ بمعنی "وہ" [یعنی اللہ]۔

آئیے اب تعریفات کے مسئلے پر غور کریں۔ نفس عام طور پر اشارہ ہے روح نفسانی یا ہوائی قوتِ حیات کی طرف۔ روح اس سے زیادہ پُر اسرار چیز ہے: اس سے اشارہ اللہ، فرشتہ، غیر مادی روح، کنایہ یا روحانی معنی کی طرف ہو سکتا ہے۔ (چینیوں اور بوئرہاوے (BOERHAAVE) کے مطابق روح کے معنی ہیں "پھول کی اصل خوشبو[۹]") روح آدمی فرشتے اور اللہ کے درمیان رابطہ قائم کرتی ہے۔ ثعلبی[۱۱] کے الفاظ میں فرشتہ تابعین

یا سچے دل سے چھپانے والوں کے آنسو چُن لیتا ہے اور اللہ عاشقوں کے۔ وجد کی حالت میں "ارواح" کے جو رنگ دکھائی دیتے ہیں وہ آدمی کی "روحانی رسائی" کی منزل کی نشان دہی کرتے ہیں۔ معراج کی رات کو پیغمبرؐ کی روح پہلے آسمان سے ساتویں آسمان تک بلند ہوتے ہوتے اپنے آپ کو اپنے ساتھ روحانی پردوں یا لطائف یا عناصر[۱۱] سے عاری کرلیتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابن عشتر نے جہنم میں اُترتے وقت اپنے لبادے اُتار دیے تھے۔

متصوفانہ اسلام میں روح ہم مرکز کُروں پر مشتمل تصور کی جاتی ہے۔ پہلے پہل یہ صرف تین مانے جاتے تھے: پہلا باہر سے اندر کی طرف یعنی نفس؛ دوسرا قلب یا روح جو عقل (معرفت) کا مقام ہے اور جو خواب میں حاصل ہوتا ہے اور تیسرا سِر جہاں پیغمبری عقل پہنچتی ہے اور جو مقام توحید یعنی خدائے واحد میں عقیدہ ہے۔

میں نے اپنی کتاب THE PASSION of al-Hallaj میں روح کی ان تعریفات کی ایک فہرست دی ہے جو ــــ مقاتل اور جہم، امام مالک، امام شافعی اور امام حنبل سے لے کر اُس زمانے تک جب یونانی فلسفے کے اثر سے یہ عقیدہ ترک کر دیا گیا کہ روحیں انتہائی لطیف اجسام ہیں جن کا ادراک مشکل ہے اور اس کے بدلے یہ عقیدہ اپنایا جانے لگا (اور مقتول سہروردی کے بعد سے تو اور شدّت سے) کہ حشر یا مُردوں کے قبر سے اٹھائے جانے سے مُراد محض روح کی نجات ہے ایک ایسے فاسد جسم کی غلامی سے جس کا مقدر ہی یہ ہے کہ عدم محض ہو جائے[۱۳] ــــ کے فقہا اور علمائے دین اسلام نے کی ہیں۔ اس طرح گویا مسلمان مصنفین نے ایک انتہا کو چھوڑ کر دوسری انتہا پکڑلی یعنی (حیات بعد موت کی تکالیف کی وضاحت کے لیے) ارواح کی مادّیت کے نظریے کو چھوڑ کر وہ انسانی ذات کی خالص مادّیت کو ماننے لگے۔

اسلامی ادب میں عام طور پر روح کو جسے علامتی طور پر پانی اور خون سے نسبت دی گئی ہے چھوٹی چھوٹی سبز چڑیوں سے ظاہر کیا گیا ہے یا مختصراً یہ کہ روحیں موت کے بعد اُن چڑیوں کے پوٹوں میں رہتی ہیں جو عرشِ الٰہی کے گرد اُڑتی رہتی ہیں۔ (اور یہ خیال بہت پُرانا ہے)[۱۴] جسمانی ربط کے بغیر انھیں از سرِ نو جسم دیا جاسکتا

بشرطیکہ کسی ولی اللہ کا سانس ان میں پھونک دیا جائے۔ (سیرۃ الاولیاء پر ترکی کتابوں میں اسے NE FESOGHLU کہا گیا ہے۔

آخر میں روح پر ایک نہایت دلچسپ کتاب یعنی ایک فقیہہ ابن قیم الجوزی (وفات ۱۳۵۰ء/۷۵۱ھ) حنبلی کی تصنیف کتاب الروح کے ابواب کی فہرست ملاحظہ ہو: کیا قبرستان میں مُردوں کی زیارت کے لیے جانا جائز ہے؟ (مُردوں سے ملاقاتیں)۔ کیا روح مرجاتی ہے؟ روح جوہر ہے یا حادثہ؟ کیا قبر میں روح کو اُس کے گناہوں سے تکلیف ہوتی ہے؟ کیا قبر میں دو فرشتے روح سے سوال جواب کرتے ہیں؟ نیک اور بد روحیں کہاں رہتی ہیں۔ کیا روحوں کا جسموں سے پہلے کوئی وجود تھا؟ (علماء دین کی اکثریت کے خلاف یہ مصنف اس سے انکار کرسکتا ہے)۔ روح ثلاثہ ہے یا ایک؟ (بمقابلہ ارسطو)۔ اپنی تدریجی تطہیر و تصفیے میں جن "کیفیتوں" سے روح کو گزرنا پڑتا ہے۔ اُن کی ترتیب کیا ہے؟

حواشی

لہ روح سے متعلق قرآن شریف کی بنیادی آیات یہ ہیں: ۱۹: ۸۵ (اور ۹۷: ۴)؛ ۶: ۹۸ (نفس)؛ ۳۲: ۸۔ دیکھو ایل میسینو La Passic d'al-Hosayn-ibn-Mansoor al-Hallaj؛ (پیرس، ۱۹۲۲ء)، صفحات ۴۸۲، ۵۱۶، ۵۹۶، ۶۶۱، ۶۸۹، ۸۵۲۔ نیز دیکھو محمد اعلا ابن التہانوی، کشّاف اصطلاحات الفنون، اے ڈکشنری آف دی ٹیکنکل ٹرمس یوزڈ اِن دی سائنسز آف دی مسلمان مرتبہ Aloys Sprenger (کلکتہ، ۱۸۵۳ تا ۶۲)، صفحات ۵۴۰ تا ۴۹ (روح) اور صفحات ۱۳۹۶ تا ۱۴۰۴ (نفس)۔

ٹہ "Ein Dhikr der Rahmanija", Der Neue Orient (برلن، I (۱۹۱۷)، صفحہ ۱۳-۲۱۰.

ٹہ Henri Maspera, Melanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine

جلددوم Le Taoisme (پیرس' ۱۹۵۰) صفحات ۱۰۶ وبعدہٗ- (practiques
respira tories) نیز دیکھو میسینو'

Recueil de textes in edits concernant l'histoire

de la mystique en pays d' Islam

(پیرس' ۱۹۲۷) صفحات ۴۵ - ۱۴۳

۴ے محمد بن علی السنوسی' السلسبیل المعین فی طرائق الاربعین: دیکھو میسینو' Passion صفحہ ۳۴۲؛
Recueil de textes صفحات ۱۶۹ وبعدہٗ

۵ے یحیٰی' الغوث محمد بن خطیر الدین الگجراتی؛ دیکھو میسینو Recueil de textes
صفحہ ۱۶۹' حاشیہ ۵

۶ے Recueil de textes صفحات ۹۵ وبعدہٗ

۷ے ابن حجر العسقلانی' الدُرر الکامنۃ فی اعیان المئۃ الثامنۃ (تین جلدیں)' حیدرآباد ۵۵ - ۱۳۴۸ھ/
۳۱ - ۱۹۲۹ء' جلد I صفحہ ۱۶

۸ے احمد شمس الدین الافلاکی

Etudes d'hagiographic musulmane:Les Saints des

derviches tourneurs

Clement Huart (۲ جلدیں' پیرس' ۲۲-۱۹۱۸)' جلد I' صفحہ ۲۲۴

Hermann Boerhaave (۱۷۳۸-۱۶۶۸) نے کیمسٹری پر بہت کچھ لکھا-

۱۰ے روزبہان بقلی: Recueil de textes صفحات ۱۱۳ وبعدہٗ

۱۱ے علی حسین محفوظ' الابداعی مدارالابتدار (پانچواں ایڈیشن' قاہرہ' ۱۹۵۶' دارالکتاب
العربی)' صفحہ ۳۲۰

۱۲ے مندرجہ بالا جلد I

۱۳ے نیز دیکھو میری کتاب Recueil de textes صفحہ ۱۳۱ (ابن سابعین)

۱۴ے دیکھو الترماہ' دیوان (بیروت' ۱۹۰۰)' ۳۵ صفحہ ۱۵۶

۱۵ے محمد بن ابی بکر' معروف بہ ابن قیم الجوزیہ' کتاب الروح (تیسرا ایڈیشن' حیدرآباد' ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء

وحید الدین خاں

تصوّف: مثبت اور منفی پہلو

ملک میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان باہمی محبت کا دَور لانے کے لیے، نیز اسلام کے بارے میں غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے آج ضرورت ہے کہ اسلام کے رُوحانی اور انسانی پہلو کو زیادہ سے زیادہ نمایاں کیا جائے۔ اسلام کے اسی روحانی پہلو کا دوسرا نام تصوّف ہے۔

تصوّف یا صوفی کا لفظ خود صوفیوں نے اپنے لیے وضع نہیں کیا۔ گمان غالب یہ ہے کہ دور اوّل میں مادہ پرستی اور سیاست طلبی سے الگ ہو کر کچھ لوگوں نے روحانیت یا آخرت پسندی والی زندگی اختیار کی۔ یہ لوگ اپنی سادگی کے تحت اون (صوف) سے بنا ہوا کپڑا اوڑھتے تھے۔ دیکھنے والوں نے ایسے لوگوں کو صوفی (صوف والا) کہنا شروع کر دیا۔ پھر اس سے تصوف بن گیا۔ یعنی صوفیانہ زندگی اختیار کرنا۔ اس طرح دوسروں کے پکارنے کی وجہ سے اس طبقے کے لیے صوفی یا تصوّف کا لفظ استعمال ہونے لگا۔

اسلام کا اصل مقصد بندے کو اس کے رب سے جوڑنا ہے۔ اس کا پچاس فی صد تعلق خارجی شریعت سے ہے اور بقیہ پچاس فی صد کا تعلق آدمی کی خود اپنی باطنی طلب سے ہے۔ شریعت یہ ابتدائی کام کرتی ہے کہ وہ بنیادی فریم ورک وضع کر کے ہمیں دے دیتی ہے۔

مولانا وحید الدین خاں، صدر، اسلامی مرکز، سی۔ ۲۹ نظام الدین ویسٹ، نئی دہلی ۱۱۰۰۱۳

تاکہ حق کا مسافر بھٹکاؤ سے بچتے ہوئے اپنا سفر طے کر سکے۔ مگر معرفتِ خداوندی یا تعلق باللہ کے اگلے مراحل کا تمام تر انحصار آدمی کی خود اپنی فطری استعداد یا روحانی طلب پر ہوتا ہے جتنی فطری طلب اتنی ہی زیادہ ترقی۔

مثلاً قرآن خدا کی کتاب ہے۔ اس کا ابتدائی علم ہم کو نبی کی "خبر" سے ہوتا ہے مگر جب ہم قرآن کو فہم و تدبّر کے ساتھ پڑھتے ہیں تو ہماری اندرونی بصیرت خود یہ گواہی دینے لگتی ہے کہ فی الواقع یہ خدا کی کتاب ہے نہ کہ کسی انسان کی کتاب۔ اب قرآن کا کتابِ الٰہی ہونا ہمارے لیے صرف ایک دور کا عقیدہ نہیں رہتا بلکہ وہ ایک انتہائی ذاتی علم بن جاتا ہے۔

یہی معاملہ پوری شریعت کا ہے۔ نبی ہم کو عبادت کی تعلیم دیتا ہے اور نماز ادا کرنے کا طریقہ بتاتا ہے۔ اس کے بعد جب ہم نماز میں مشغول ہوتے ہیں تو ایسا محسوس ہوتا ہے گویا کہ روحِ اصغر خود روحِ اکبر سے نفسیات کی سطح پر متصل ہوگئی ہے۔ اس وقت نماز ہمارے لیے صرف ایک تقلیدی عبادت نہیں رہتی بلکہ ذاتی دریافت کی ایک چیز بن جاتی ہے۔ انسان کو اللہ کا ذکر کرنا چاہیے۔ یہ بات ابتداءً ہم کو نبی کی زبان سے معلوم ہوتی ہے۔ مگر جب ہم ذکرِ خداوندی میں اپنے آپ کو مشغول کرتے ہیں تو اس وقت ہم کو ایک قسم کے روحانی سفر کا تجربہ ہوتا ہے۔ جب کہ بندے اور خدا کے درمیان کے تمام ظاہری حجابات اٹھ جاتے ہیں اور ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ ذکر کرنے والا کسی دور کی شخصیت کو محض لفظی طور پر یاد نہیں کر رہا ہے بلکہ وہ اپنے رب کے حضور میں پہنچ کر براہِ راست اس سے ہم کلام ہونے کا تجربہ کر رہا ہے۔

یہی اس پوری شریعت کا حال ہے جو ہم کو پیغمبر خدا کے ذریعے ملی ہے۔ ابتدائی طور پر یہ شریعت ایک خارجی خبر کی حیثیت رکھتی ہے۔ مگر جب ایک سچا بندہ اس کو واقعی طور پر اپنی زندگی میں اختیار کرتا ہے تو وہ حیرت انگیز طور پر پاتا ہے کہ جو چیز پہلے ایک خارجی خبر تھی وہ اب اس کے لیے ذاتی معرفت بن گئی ہے۔

اس معاملے میں یہ مذہبِ حق کی پوزیشن تھی۔ تاہم مذہبی دائرے سے باہر سیکولر علوم کے محققین نے بھی اس میدان میں بہت کام کیا ہے، مگر وہ ایک بنیادی غلطی میں مبتلا

ہیں۔ انھوں نے انسانی زندگی کے دونوں پہلوؤں کو ایک دوسرے سے الگ کر دیا۔ ایک طرف مختلف قسم کے سماجی اور سیاسی نظام وجود میں آئے جو خارجی سسٹم پر مبنی تھے۔ دوسری طرف مِسٹسزم یا اسپریچولزم کا ظہور ہوا جس نے حقیقت تک پہنچنے کے معاملے کو تمامتر انسان کی ذاتی تلاش کی چیز بنا دیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نظامی طرزِ فکر داخلی روحانیت سے محروم ہوگیا اور روحانی طرزِ فکر خارجی رہنمائی سے۔

اسلام اس معاملے میں انسان کو صحیح رہنمائی فراہم کرتا ہے۔ مسافرِ حق کو وہ ایک طرف بنیادی نشانِ راہ دیتا ہے جو گویا صحتِ سفر کی ضمانت ہے۔ دوسری طرف وہ اس کی فطرتِ صحیحہ کو جگاتا ہے جو ان نشاناتِ راہ کی اتباع کرتے ہوئے وصول الی اللہ کی آخری منزل تک پہنچ سکے۔

تصوّف (یا طریقت) اپنی صحیح صورت میں دین کے نصفِ ثانی کا نمایندہ ہے اور فقہ اس معاملے میں دین کے نصفِ اوّل کا نمایندہ۔ الگ الگ دونوں ناتمام ہیں اور باہم مل کر دونوں وہ کل بن جاتے ہیں جس کا دوسرا نام اسلام ہے۔

فنِ تصوّف پر سب سے زیادہ مستند لٹریچر فارسی زبان میں ہے۔ اُردو میں بھی اب کافی کتابیں آچکی ہیں۔ اس کے علاوہ عربی، انگریزی، جرمن اور فرنچ میں نہایت قیمتی کتابیں اس موضوع پر موجود ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا (۱۹۸۴ء) میں تصوّف Islamic Mysticism پر نہایت جامع اور معلوماتی مقالہ شامل کیا گیا ہے۔

تصوّف کے معنی کیا ہیں اور یہ کس لفظ سے بنا ہے، اس میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ اس کا ماخذ صوف (کمبل) ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ وہ صفّہ (چبوترہ) سے بنا ہے۔ کسی کے نزدیک وہ صفا یا صف سے ماخوذ ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ وہ تھیوسوفی Theosophy کی تعریب ہے۔ یہ اصلاً ایک یونانی لفظ ہے اور اس کے معنی حکمتِ الٰہی کے ہوتے ہیں۔ راقم الحروف کے نزدیک اوّل الذکر رائے زیادہ قرینِ قیاس ہے۔

قرآن میں خدا کا خوف اور محبّت دونوں کا سرچشمہ بتایا گیا ہے۔ تاہم صوفیا،

نے زیادہ زور محبت کے پہلو پر دیا ہے۔ اس سلسلے میں ان کا ماخذ متعدد آیتیں ہیں، مثلاً یحبھم ویحبونہ (المائدہ ۵۴) یعنی خدا ان کو محبوب رکھتا ہے اور وہ خدا کو محبوب رکھتے ہیں۔

خدا کی محبت کے پہلو پر زور دینے ہی کا یہ نتیجہ تھا کہ صوفیار کے درمیان انسانوں سے محبت کا نظریہ ایک مطلق اصول کے طور پر پیدا ہوا۔ وہ نفرت کے بجائے شفقت، جنگ کے بجائے امن، ٹکراؤ کے بجائے مصالحت پر آخری حد تک زور دینے لگے۔ ان کا یہ نظریہ انسانی معاشرے کے لیے غیر معمولی رحمت ثابت ہوا۔ چنانچہ تاریخ بتاتی ہے کہ جس معاشرے میں صوفیار کا زور بڑھا وہاں انسانی لڑائیاں بھی اپنے آپ ختم ہوگئیں۔

نافع السالکین جو تصوف پر ایک مستند کتاب ہے اس میں چشتی صوفیار کے بارے میں لکھا ہے کہ در طریق ماہست کہ با مسلماں وہندو صلح باید داشت (ہمارے سلسلۂ تصوف کا اصول یہ ہے کہ مسلمان اور ہندو سے صلح رکھی جائے۔)

بابا فرید گنج شکر ایک ممتاز صوفی گزرے ہیں۔ ان کی حکایات میں آتا ہے کہ ایک بار ان کا ایک مرید قینچی کا تحفہ لایا۔ اس کے شہر میں قینچی بنتی تھی اس لیے اس نے اپنے شہر کی صنعت کے طور پر قینچی کا تحفہ شیخ کی خدمت میں پیش کیا۔ شیخ نے مرید سے کہا: یہ کون سا تحفہ تم ہمارے لیے لائے۔ قینچی تو کاٹنے کا آلہ ہے جب کہ ہمارا کام جوڑنا ہے۔ اگر تم کو تحفہ لانا تھا تو ہمارے لیے سوئی دھاگے کا تحفہ لاتے۔ کیونکہ قینچی کاٹتی ہے مگر سوئی کٹے ہوئے کو جوڑنے کا کام کرتی ہے۔

علامہ اقبال تصوف سے کافی متاثر تھے۔ تصوف کے بارے میں انھوں نے نظم اور نثر دونوں میں بہت سی باتیں کہی ہیں۔ ان کا ایک شعر یہ ہے:

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

یہ آج کے لیے بہت متعلق اور بامعنی بات ہے۔ موجودہ زمانے میں عام انسانوں کو بھی جنگ کی نہیں بلکہ امن کی ضرورت ہے۔ اسی طرح خود مسلمانوں کو جنگجویانہ اسلام سے زیادہ متصوفانہ

اسلام کی ضرورت ہے۔ آج سب سے زیادہ اسلام کے اسی پہلو پر ہم کو زور دینا چاہیے۔

ایک تمثیلی قصہ ہے جو صوفی کے کردار کو بہت خوبی کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ قصہ یہ ہے کہ ایک صوفی بزرگ کا قافلہ چل رہا تھا۔ اس نے درمیان میں ایک مقام پر پڑاؤ ڈالا۔ یہاں بہت سے درخت تھے۔ کچھ عرصے کے بعد بہت سے فاختہ غول کی صورت میں وہاں آ گئے اور درخت کے اوپر منڈلانے لگے۔ اسی کے ساتھ وہ کچھ بولیاں بھی نکال رہے تھے جیسے کہ وہ کسی بات پر احتجاج کر رہے ہوں۔

بزرگ نے ان سے پوچھا تو فاختہ کے لیڈر نے جواب دیا کہ ہمارا ایک جوڑا یہاں ایک درخت پر پتیوں کے سائے میں آرام کر رہا تھا کہ آپ کے ایک مُرید نے پتھر سے مار کر ایک فاختہ کو گرالیا اور اس کو ذبح کر ڈالا۔ بزرگ نے اس آدمی کو بلا کر اس سے پوچھا۔ اُس نے کہا کہ حضرت، میں نے کوئی غلط کام نہیں کیا۔ یہ جانور تو ہماری خوراک ہیں۔ ان کو مارنا ہمارے لیے حلال ہے۔ پھر اگر میں نے ایک فاختہ کو مار کر ذبح کیا تو میں نے کون سا غلط کام کیا۔

بزرگ نے مُرید کا یہ جواب فاختہ کے لیڈر تک پہنچایا۔ اس نے کہا کہ ہماری شکایت یہ نہیں ہے۔ ہماری شکایت تو یہ ہے کہ آپ لوگ یہاں صوفی کے روپ میں آئے۔ مگر آپ نے شکاری والا کام کیا۔ آپ کو صوفی کے روپ میں دیکھ کر ہم مطمئن ہو گئے تھے کہ آپ سے ہم کو کوئی خطرہ نہیں ہے۔ اگر آپ شکاری کے روپ میں ہوتے تو ہم نے بھی اپنے بچاؤ کا انتظام کر لیا ہوتا۔

صوفیار کی یہی خصوصیت ہے جو دورِ قدیم میں اسلام کی اشاعت کا ذریعہ بنی۔ مسلم بادشاہ جو اس ملک میں آئے وہ گویا شکاری کے روپ میں آئے، چنانچہ لوگوں کے اندر یہ ذہن پیدا ہوا کہ اپنے آپ کو شکاری سے بچاؤ۔ اس طرح وہ اسلام سے دور ہو گئے۔ اس کے برعکس صوفیار نے اپنے آپ کو بے ضرر انداز میں پیش کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسری قوموں کے لوگ کثرت سے صوفیار کے قریب آنے لگے۔ اس قربت نے ان کو اسلام کی خصوصیات سے آشنا کرایا۔ ان کی بڑی تعداد اسلام کی خوبیوں کو جان کر اسلام میں داخل ہو گئی۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے لکھا ہے کہ ان کے والد صاحب جو خود بھی بڑے صوفی تھے، اکثر ان کے سامنے یہ شعر پڑھا کرتے تھے کہ دونوں عالم کی راحت صرف دو لفظ میں چھپی ہوئی ہے۔ دوستوں کے ساتھ نرمی اور دشمنوں کے ساتھ حسنِ سلوک :

آسائش دو گیتی تفسیر ایں دو حرف است
با دوستاں تلطّف با دشمناں مدارا

صوفیاء کے نقطۂ نظر کو مشہور صوفی شاعر حافظ شیرازی نے بہت خوبی کے ساتھ ان دو مصرعوں میں بیان کیا ہے ۔ ہم نے سکندر اور دارا جیسے بادشاہوں کے قصّے نہیں پڑھے ہیں۔ تم کو پوچھنا ہے تو ہم سے صرف محبّت اور وفا کی باتیں پوچھو :

ما قصّہ سکندر و دارا نہ خواندہ ایم
از ما بجز حکایت مہر و وفا مپرس

صوفیاء کے اسی مسلک نے ان کو ہر خاص و عام کا محبوب بنا دیا۔ اپنے اور غیر سب ان کے یہاں آنے لگے۔ مخالف بھی اگر ان کے پاس آتا تو ان کے حُسنِ اخلاق سے ان کے سامنے جھک جاتا تھا۔ صوفیاء کے اس مسلک سے ایک طرف معاشرے میں امن و محبّت کی قدروں کو فروغ ہوا۔ لوگ ایک دوسرے کے ساتھ مِل جُل کر رہنے لگے ۔

دوسرا فائدہ یہ ہوا کہ مہر و محبّت کے اس عمومی پھیلاؤ نے مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان سے قومی رقابت کو مٹا دیا۔ لوگ معتدل فضا میں ایک دوسرے سے ملنے لگے۔ اس اختلاط کے نتیجے میں فطری طور پر ایسا ہوا کہ اسلام کی خوبیاں لوگوں کے اوپر واضح ہونے لگیں۔ وہ جوق در جوق اسلام میں داخل ہو گئے

تصوّف کے متعلق ایک غلط فہمی یہ ہے کہ وہ ترک دنیا کی تعلیم دیتا ہے۔ مگر جہاں تک حقیقی تصوف کا تعلق ہے، یہ بات دُرست نہیں۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے بجا طور پر لکھا ہے کہ "جس چیز کو صوفیہ نے ترک کیا وہ دُنیا نہ تھی، دنیا کا بے اعتدالانہ استعمال تھا" (تاریخ مشائخ چشت، جلد اوّل، صفحہ ۳۲)

کسی نظریے کی صحت کا ایک معیار یہ ہے کہ وہ زندگی کے کسی پہلو سے ٹکراتا نہ ہو۔ بلکہ

اس میں زندگی کے ہر پہلو کی رعایت موجود ہو۔ یہ صفت تصوّف میں پوری طرح موجود ہے۔ تصوّف میں اندرونی قدروں پر زور دیا جاتا ہے۔ تصوف میں خارجی ٹکراؤ کے بجائے داخلی حقیقتوں کو بیدار کیا جاتا ہے۔ یہ اصول سراپا رحمت ہے۔ اس اصول کو زندگی کے جس پہلو پر چسپاں کر کے دیکھیں وہ دُرست اور مفید ہی نکلے گا۔

مثال کے طور پر صحت جسمانی کا مسئلہ بظاہر ایک غیر متعلق مسئلہ ہے لیکن اگر غور سے دیکھیے تو تصوّف کے نقطۂ نظر میں صحت جسمانی کی رعایت بھی پائی جارہی ہے کیوں کہ تصوّف میں روحانیت، قناعت اور فیصلۂ الٰہی پر راضی ہونا اور مثبت نفسیات میں جینا سکھایا جاتا ہے اور یہ تمام چیزیں براہِ راست طور پر صحت جسمانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ اسی مثال پر دوسری چیزوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

تصوّف کا دوسرا پہلو

تاہم یہ تاریخ کا المیہ ہے کہ ہر چیز ابتداءً فطرت کی سطح پر شروع ہوتی ہے، اور بعد کو وہ غلو بن جاتی ہے۔ یہی تصوّف کے ساتھ بھی ہوا۔ دور اوّل کے صوفیار فطرت کے دائرے میں تھے۔ مگر بعد کے صوفیار نے غلو کیا۔ انھوں نے تصوّف پر اسلام کا رنگ غالب رکھنے کے بجائے خود اسلام پر تصوّف کا رنگ غالب کرنا شروع کیا۔ اس طرح تصوّف میں فائدے کے ساتھ کچھ نقصانات بھی شامل ہو گئے۔

اسلام بلاشبہہ روحانیت کا مذہب ہے مگر اسلام کی روحانیت پوری انسانی ہستی سے جُڑی ہوئی ہے۔ وہ پورے انسانی وجود کو غذا پہنچانے والی ہے مگر بعد کے زمانے میں تصوّف کی جو صورت بنی وہ انسان کی اصل ہستی سے الگ ایک مستقل شعبہ بن گئی۔ یہ تصوّف زندگی کے لیے ایک ضمیمہ بن گیا نہ کہ زندگی کے لیے قوت محرکہ۔

بدقسمتی سے یہ واقعہ اس زمانے میں پیش آیا جب کہ دنیا ایک نئے دور میں داخل ہورہی تھی۔ روایتی دور ختم ہورہا تھا اور سائنسی دور ایک غالب قوت کے طور پر دنیا میں تیزی سے ظاہر ہورہا تھا۔ اس زمانے میں چونکہ مُسلم معاشرے پر صوفیار کا بہت زیادہ

غلبہ تھا' چنانچہ مسلمان مجموعی حیثیت سے اس عالمی عمل سے کٹ گئے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ وہ پچھڑا پن جو آج مسلم دنیا میں ہر جگہ دکھائی دیتا ہے۔ دور اوّل کے اسلامی تصوّف نے علوم فطرت میں تحقیق کی راہ ہموار کی تھی۔ مگر دوسرے دور کا تصوّف علوم فطرت میں تحقیق کے لیے سدِّراہ بن گیا۔

امیر شکیب ارسلان (۱۹۴۶-۱۸۶۹ء) نے تقریباً ستر سال پہلے ایک کتاب لکھی تھی۔ اس کا نام تھا: لماذا تاخر المسلمون وتقدم غیرهم (مسلمان کیوں پچھڑ گئے اور دوسری قومیں ان سے آگے کیوں ہوگئیں) اس وقت سے اب تک اس موضوع پر ہزاروں مضامین اور کتابیں چھپ چکی ہیں مگر اصل سوال بدستور ابھی تک باقی ہے۔ موجودہ زمانے میں مسلمانوں کی سائنسی پسماندگی پر تمام اہلِ فکر متفق ہیں۔ مگر اس پسماندگی کا سبب کیا ہے۔ اس پر کوئی متفقہ رائے سامنے نہ آسکی۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ اس کی کم از کم ایک بڑی وجہ پچھلی صدیوں میں پیدا ہونے والا یہی غلو آمیز تصوّف ہے جو اس زمانے میں پورے مسلم معاشرے پر چھایا ہوا تھا۔ سائنس حقائق واقعی کو غور وفکر کا موضوع بناتی ہے۔ اس کے برعکس غلوآمیز تصوّف' خواب اور مکاشفہ اور پُراسرار مظاہر میں گم ہونے کا نام ہے۔ پچھلی صدیوں میں تصوّف کے اسی غلبے نے مسلمانوں کے ذہن کو حقائق خارجی سے دور رکھا تھا۔ دوسری طرف انھیں صدیوں میں اہلِ مغرب حقائق خارجی میں غور اور تحقیق کا سلسلہ جاری کیے ہوئے تھے۔ اسی فکری فرق کا نتیجہ وہ عملی فرق ہے جو آج مغربی دنیا کے مقابلے میں مسلم دنیا کا نظر آتا ہے۔

یہاں میں ایک معروف صوفی کا ایک واقعہ نقل کروں گا جس سے اس معاملے کی بخوبی وضاحت ہوتی ہے۔ یہ مثال علامتی طور پر پورے طبقۂ صوفیاء پر چسپاں ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلوی مسلّمہ طور پر ایک عظیم صوفی تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ میرے والد حضرت شاہ عبدالرحیم صاحب کی شفقت میرے حال پر ایسی تھی کہ کسی باپ کی بیٹے پر کسی اُستاد کی شاگرد پر اور کسی شیخ کی مُرید پر کم ہوگی۔ شاہ عبدالرحیم صاحب کی تربیت کا انداز کیا تھا' اس کا اندازہ ایک واقعے سے ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ بتاتے ہیں کہ زمانۂ طفولیت

میں ایک روز احباب و اعزہ کی ایک جماعت کے ساتھ ایک باغ کی سیر کو چلا گیا۔ جب واپس آیا تو والد صاحب نے فرمایا کہ ولی اللہ، تم نے اس دن رات میں وہ کیا حاصل کیا جو باقی رہے۔ ہم نے تو اس مدت میں اتنا درود پڑھا۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ سن کر میرا دل باغات کی سیر و تفریح سے بالکل ہٹ گیا۔ اس کے بعد پھر کبھی اس کا شوق پیدا نہیں ہوا۔ ("تاریخ دعوت و عزیمت" از مولانا ابوالحسن علی ندوی، حصہ پنجم، صفحہ ۱۰۳)

یہ واقعہ علامتی طور پر اس مزاج کو بتاتا ہے جو صوفیاء کے یہاں پایا جاتا تھا۔ معرفت خداوندی کے حصول کے لیے وہ صرف متصوفانہ تدبیروں کو جانتے تھے جن کا تمامتر انحصار مراقبہ اور ورد الفاظ جیسے اعمال پر تھا۔ عالم کون (جس کا ایک حصہ باغ ہے) پر غور و تدبر کو وہ غیر معیاری چیز سمجھ کر عملاً ترک کیے ہوئے تھے۔ یہی ترک بالواسطہ انداز میں موجودہ دور کے مسلمانوں کے لیے علوم فطرت میں پسماندگی کا سبب بن گیا۔

اکابر صوفیاء کا زمانہ ہی جدید دنیا میں سائنس اور علوم فطرت کے نشو و ارتقاء کا زمانہ ہے۔ ذیل کے نقشے سے اس زمانی تقابل کا اندازہ کیا جا سکتا ہے:

خواجہ معین الدین چشتی	۱۲۱۴ء ــــ	۱۱۱۷ء
جلال الدین رومی	۱۲۷۳ء ــــ	۱۲۰۷ء
نظام الدین اولیاء	۱۳۲۵ء ــــ	۱۲۴۳ء
سید محمد غوث	۱۵۱۷ء ــــ	۱۴۲۸ء
شیخ احمد سرہندی	۱۶۲۴ء ــــ	۱۵۹۴ء
خواجہ نقش بند حجۃ اللہ	۱۷۳۹ء ــــ	۱۶۲۴ء
شاہ ولی اللہ دہلوی	۱۷۶۲ء ــــ	۱۷۰۳ء
سید احمد بریلوی	۱۸۳۱ء ــــ	۱۷۸۶ء
حاجی امداد اللہ مہاجر مکی	۱۸۹۹ء ــــ	۱۸۱۷ء
اشرف علی تھانوی	۱۹۴۳ء ــــ	۱۸۶۳ء

جس زمانے میں دنیا فطرت کا مطالعہ کر کے جدید دورِ سائنس کو ظہور میں لا رہی تھی،

اسی زمانے میں مسلم قومیں صوفیاء کے زیرِ اثر فطرت سے دور ہوکر گوشوں اور کونوں میں اعتکاف کو دین سمجھ بیٹھی تھیں۔ ایسی حالت میں اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا کہ وہ دورِ سائنس میں دوسری قوموں سے پچھڑ جائیں۔

میری مراد یہ نہیں ہے کہ اہلِ تصوّف نے براہ راست طور پر لوگوں سے کہا کہ تم لوگ سائنس سے دور رہو اور ہرگز سائنسی علم حاصل نہ کرو۔ میرا کہنا یہ ہے کہ غلو آمیز تصوّف کے نتیجے میں مسلم معاشرے میں جو مزاج پیدا ہوا وہ سائنسی مزاج کے بالکل برعکس تھا۔

سائنسی مزاج آدمی کو حقائقِ خارجی کے مطالعے کی طرف لے جاتا ہے مگر اس تصوّف نے آدمی کو صرف پُراسرار باطن کی طرف متوجہ کر دیا۔ سائنسی مزاج تخلیقی فکر پیدا کرتا ہے اور متصوفانہ مزاج آدمی کو ذہنی جمود میں مبتلا کر دیتا ہے۔ سائنسی مزاج آدمی کے اندر دریافت کا جذبہ اُبھارتا ہے اور متصوفانہ مزاج آدمی کے اندر یہ ذہن پیدا کرتا ہے کہ بس وہ اپنے شیخ پر اعتماد کرے اور اپنی عقل کے دروازے کھولنے کی کوشش نہ کرے۔

قرآن میں سب سے پہلی آیت یہ اُتاری گئی کہ اقرأ (پڑھ) اس کے برعکس بعد کے صوفیاء نے لوگوں کو یہ سبق دیا کہ کتابوں کو اور اوراق کو جلا ڈالو:

صد کتاب وصد ورق در نار کن

قرآن نے عالمِ کائنات پر غور و فکر میں معرفت کا راز بتایا تھا (آل عمران ۱۹۰) اس کے برعکس بعد کے صوفیاء نے لوگوں کو یہ ذہن دیا کہ شیخ ہی تمام کمالات کا خزانہ ہے، شیخ سے نسبت حاصل کرو اور تمام دینی اور دنیوی کمالات تم کو حاصل ہو جائیں گے۔

دورِ اول کے مسلمان قرآن کے فکر سے متاثر ہوئے۔ چنانچہ انھوں نے علم کے میدان میں زبردست ترقیاں کیں۔ اولاً انھوں نے دینی علوم کو اپنا میدانِ تحقیق بنایا اور اسلام کے کتب خانے کو ہر اسلامی موضوع کی کتابوں سے بھر دیا۔ اس کے بعد وہ علومِ دُنیا (یا علومِ فطرت) کی طرف متوجہ ہوئے۔ اور اس دوسرے میدان میں غیر معمولی ترقیاں حاصل کیں۔ حتیٰ کہ وہ جدید علمی انقلاب کا آغاز کرنے والے بن گئے۔

مگر بعد کو مسلم معاشرے پر صوفیاء کا غلبہ ہو گیا۔ انھوں نے غلو آمیز تصوّف کے ذریعے

مُسلم نسلوں کو ذہنی جمود میں مبتلا کر دیا۔ دورِ اوّل میں جو قوم علمی کارواں کی سردار تھی، بعد کے دور میں وہ صرف گردِ کارواں بن کر رہ گئی۔

صوفیار نے بعد کے دور میں روحانی سلوک کے لیے جو اجتہادی نظام بنایا وہ تو بلاشبہہ نزاعی ہے۔ کیونکہ ان اجتہادات کا تعلق تعبدی امور سے تھا، اور علمار کے درمیان یہ ایک متفق علیہ مسئلہ ہے کہ اجتہاد کا تعلق صرف معاملات سے، تعبدی امور میں اجتہاد جائز نہیں۔ صوفیار نے اس حد کو ملحوظ نہیں رکھا۔ انھوں نے مسنون طرقِ عبادت کے ساتھ "معاونِ تدبیر" کے نام پر بہت سے مزید طریقے مقرر کیے اور ان کو اپنے مُریدوں کے درمیان پھیلایا۔ ان کا یہ فعل بلاشبہہ حدِ شرعی سے تجاوز تھا، اور مشکل ہی سے اس کی تصویب کی جا سکتی ہے۔

اسی کے ساتھ صوفیار کے ذریعے قصداً یا بدون قصد ایک اور چیز وجود میں آئی جو دورِ صحابہ میں موجود نہ تھی، یہ تھا شخصی تقدس۔ دورِ صحابہ میں مسلمانوں کی ساری توجہ خدا کی طرف رہتی تھی۔ لوگوں کے نزدیک ساری دینی اہمیت صرف خدا اور رسول کی تھی، مگر صوفیار کے ذریعے اس بدعت کا رواج ہوا کہ لوگ صوفی کی شخصیت کو شعوری یا غیر شعوری طور پر مقدس سمجھنے لگے۔ اس طرح اسلام میں شخصیت پرستی یا دوسرے لفظوں میں گرودُم داخل ہوا۔ حالانکہ اسلام کے لیے یہ سراسر اجنبی ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ لا کھنوت فی الاسلام (کہنوت اسلام میں نہیں)

تاہم جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، صوفیار کے ذریعے دو نہایت مفید کام انجام پائے:
(۱) مسلم معاشرے میں اسلام کی انسانی قدروں کی اشاعت (۲) اور پھر اس کے بالواسطہ نتیجے کے طور پر عمومی اعتبار سے اسلام کی اشاعت کی راہ ہموار ہونا۔

اقتدار حسین صدیقی

اسلام، بنی اسرائیل اور تصوّف

دہلی سلطنت کے ماخذ کی روشنی میں

آٹھواں پروفیسر محمد مجیب یادگاری خطبہ

منعقدہ ۳۰ر اکتوبر ۱۹۹۴ء

زیر اہتمام ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

قدیم اسلامی عربی لٹریچر میں اسلام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف حجاز کے یہودیوں کے مخالفانہ رویّے کا ذکر بڑی تفصیل سے ملتا ہے۔ لیکن اُن پر جنگوں میں مُسلمانوں کی فتح اور اُن سے صلح کا معاہدہ ہونے کے بعد یہودیوں کو اسلامی مملکت میں مکمل مذہبی اور سماجی آزادی مل گئی تھی۔ وہ ذِمّی کی حیثیت سے محفوظ ہو گئے تھے۔ چونکہ اسلام کے ابتدائی دَور اور اس کے بعد بھی مسلمان مذہبی تنگ نظری اور تعصّبات سے آزاد ہی نہیں تھے بلکہ ایک کھُلا ذہن رکھتے تھے اور انسانی ہمدردی سے سرشار بھی تھے لہٰذا اپنی مملکت میں غیر مُسلم لوگوں کے ساتھ اچھا سلوک رَوا رکھتے تھے۔ مسلم حکمراں طبقہ بھی سماجی انصاف کے سلسلے میں مسلم اور غیر مسلم کے مابین تفریق نہیں کرتا تھا۔ مثال کے طور پر ذمّیوں یعنی غیر مُسلم شہریوں کے ساتھ حکمراں طبقے کو اچھے سلوک کی تلقین کرتے ہوئے امام ابو یوسف اپنی تالیف کتاب الخراج[1]

پروفیسر اقتدار حسین صدیقی، چیرمین، شعبۂ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، ۲

میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہٗ کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر فاروقؓ ایسے ذمیوں کی جو روزی کمانے سے معذور تھے اُن کے بیت المال سے مدد کرتے تھے۔ ایک دن انھوں نے ایک بوڑھے بھکاری کو کسی کے دروازے پر بھیک مانگتے دیکھا تو اس کے نزدیک جاکر اُس کے بازو پر ہاتھ رکھا اور پوچھا: "تمھارا مذہب کیا ہے؟" بھکاری نے کہا: "میں یہودی ہوں۔" عمر فاروقؓ: "تم بھیک کیوں مانگتے ہو؟" بھکاری: "میں بھیک سے جزیہ ادا کرتا ہوں، اور اپنی معاش فراہم کرتا ہوں۔" حضرت عمر فاروقؓ اُس کا ہاتھ پکڑکر اپنے گھر لے گئے اور اُسے کچھ اندر سے لاکر دیا۔ پھر بیت المال کے افسر اعلیٰ کو بلاکر کہا: "اس کا اور اس جیسے معذور لوگوں کا خیال رکھو۔ بخدا یہ انصاف نہیں ہے کہ ہم اس کی جوانی کھائیں اور بڑھاپے میں اس کو بے سہارا چھوڑ دیں۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اس کا اور اس جیسے معذور ذمیوں کا جزیہ معاف کردیا۔[۱]

ایشیا اور افریقہ کے مختلف ممالک میں اسلام کے فروغ اور وہاں مسلم حکومت قائم ہونے پر مسلمانوں کے ساتھ یہودی تجار بھی آباد ہوگئے۔ ہر ملک میں یہودیوں نے اپنے تجارتی مراکز قائم کیے جو کہ ان کی بین الاقوامی تجارتی انجمن (diaspora) کا حصہ تھے۔ بحری اور بری تجارت میں شمولیت اور سود پر روپے دینے کے کاروبار کی وجہ سے اُن کے سرمائے میں بڑا اضافہ ہوا۔ ابتدائی ہندوستانی فارسی لٹریچر کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تجارت کے سلسلے میں یہودی تجار سلطنت غزنی، غور کے پہاڑی علاقے اور خراسان میں کثیر تعداد میں آباد ہوگئے تھے۔ چونکہ وسط ایشیا کے ملکوں کی خوش حالی اور وہاں صنعت و حرفت کی ترقی بیرونی تجارت کے فروغ سے وابستہ تھی لہٰذا حکمراں طبقہ تجار کی ہمت افزائی اور قدردانی کرتا تھا۔ خواجہ فریدالدین عطار کے مطابق اُن کے اپنے وطن خراسان میں اتنے یہودی کار رہتے تھے کہ اُن کے ادا کیے ہوئے جزیے سے وہاں کا حکمراں اپنے جملہ ذاتی مصارف پورے کرسکتا تھا۔ حکمراں مذہبی تھا اور اس کی نگاہ میں دوسرے ٹیکسوں سے حاصل کیے ہوئے روپے کی بہ نسبت جزیہ کا روپیہ شریعت اسلامی کے مطابق پاک اور صاف تھا۔ خواجہ عطار فرماتے ہیں: "ایک دن ایک دوست نے اُن سے کہا کہ فلاں شخص (یعنی حکمراں) بطریق حلال روزی

کماتا ہے یعنی یہودیوں سے جزیہ وصول کرکے اپنا پیٹ پالتا ہے۔ اُس سے اچھی کمائی اور کیا ہوسکتی ہے۔ شیخ نے فرمایا: میں اس کے متعلق کچھ نہیں جانتا۔ صرف اتنا جانتا ہوں کہ میں تنگ دوجہاں ہوں اگر سو یہودی بھی مجھ سے جزیہ لیں تو کم ہے۔[۲]

تجارت کے علاوہ یہودی مختلف علوم، صنعت وحرفت اور فنونِ لطیفہ میں بھی مہارت رکھتے تھے۔ ان میں سے اہل دانش مسلم حکمراں اور روساء کے درباروں سے بھی منسلک ہوجاتے تھے۔ مثال کے طور پر سلطان محمود غزنوی اور اس کے جانشین اہلِ دانش کی قدردانی بغیر مذہبی تعصب یا تفریق کے کرتے تھے۔ اس سلسلے میں یہودی، عیسائی اور ہندو اُن کی قدردانی سے برابر مستفیض ہوئے۔[۳]

کیونکہ سلطنت دہلی کی تاریخ وسط ایشیا کے مذکورہ بالا علاقوں سے منسلک تھی اس لیے غور، غزنی اور خراسان کے مسلمانوں کی طرح یہودی تجار بھی ہجرت کرکے دہلی سلطنت میں وارد ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں اور زمانۂ قدیم سے تہذیب یافتہ ہونے کی وجہ سے اُن کا ہندوستانی مسلم ثقافت کے ارتقاء میں اہم رول رہا ہوگا۔ منہاج سراج جوزجانی نے اپنی تاریخ طبقات ناصری میں یہودیوں کا ذکر "دین مہتر موسیٰ" کے پیرو کے نام سے کیا ہے۔[۴] اکثر مسلم ممالک میں کچھ یہودی اسلام سے متاثر ہوکر مسلمان بھی ہوجاتے تھے۔ یہ اور ان کے ورثاء غیر مسلم یہودیوں اور اپنے مابین فرق کرنے کی غرض سے اپنے نام کے بعد بنی اسرائیل یا اسرائیل لگالیتے تھے۔[۵] اگرچہ تاریخی لٹریچر میں یہودیوں کا ذکر بہت کم ملتا ہے لیکن اس کے برعکس ہمارے صوفی لٹریچر میں یہودیوں کی اسلامی تصوّف سے دلچسپی اور صوفیاء سے رغبت کے متعلق کافی تفصیل ملتی ہے۔ حالانکہ اس تفصیل میں اکثر مافوق الفطرت عناصر کی شمولیت کے ساتھ ساتھ افسانوی حکایات بھی ہیں تاہم اس میں تاریخی واقعات کی بھی کمی نہیں ہے۔

یہاں اس بات کا ذکر بے محل نہ ہوگا کہ یورپ کے عیسائیوں کی طرح[۶] مسلم فضلا بھی یہودیوں کے بارے میں یہ علم رکھتے تھے کہ وہ مذہبی نقطہ نظر سے اپنے آپ ہی کو اللہ تعالیٰ کے منتخب بندے تصوّر کرتے ہیں اور دوسرے مذاہب

کے ماننے والوں کو اللہ تعالیٰ کا دشمن اور قابلِ گردن زدنی سمجھتے ہیں۔ ابوریحان البیرونی جو کہ مذاہب کے تقابلی مطالعہ کا شوق رکھتے تھے جیسا کہ ان کی شہرۂ آفاق تالیف کتاب الہند سے معلوم ہوتا ہے۔ یہ ہندو مذہب اور کلچر پر بے تعلقی کے ساتھ سب سے پہلی علمی تحقیق کا نتیجہ ہے۔ البیرونی اپنی ایک دوسری تالیف نہایت الاماکین میں جو کہ علم جغرافیہ سے متعلق ہے قدیم جغرافیہ دانوں کو درپیش دشواریوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ زمانۂ قدیم میں نسلی اور سماجی تقسیم اور انسانی گروہوں کے درمیان مذہبی تعصبات کی بنا پر دشمنی تھی۔ راستے غیر محفوظ تھے۔ لہٰذا موت کے خطرے کی وجہ سے لوگ دور دراز کے علاقوں کے سفر سے بچتے تھے۔ لہٰذا معلومات کے ذرائع محدود تھے اور شہروں اور ملکوں کے متعلق اُن کی معلومات ناقص ہوتی تھیں۔ اس سلسلے میں البیرونی یہودیوں کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں کہ یہودیوں کے نزدیک مذہبی ثواب حاصل کرنے کا ذریعہ غیر یہودیوں کو فریب کے ذریعے قتل کرنا یا اُن کو ایذا پہنچانا تھا۔ لیکن اس علم کے باوجود سلطنت غزنی اور دوسرے مسلم ممالک میں یہودیوں کے ساتھ عمدہ سلوک تھا اور یہودی تجار کی قدردانی ہوتی تھی جیسا کہ صوفی لٹریچر سے معلوم ہوتا ہے۔

شیخ علی ہجویری کی تالیف کشف المحجوب اور سدید الدین محمد عوفی کی معرکتہ الآرا کتاب جوامع الحکایات ولوامع الروایات میں ابو علی فضیل بن عیاضؒ کے احوال میں آتا ہے کہ وہ ابتدائی زمانے میں راہزن تھے۔ وہ جس شخص کو لوٹتے تھے اُس کا نام اپنی ڈائری میں مع اس کے سامان کے درج کر لیتے تھے۔ جب ان کو توفیق الٰہی ہوئی تو انھوں نے رہزنی کا پیشہ ترک کر دیا اور صحیح معنوں میں تائب ہو گئے۔ اپنے گناہوں کی تلافی کے لیے اپنی ڈائری کے مطابق لوگوں سے مل کر اُن کا مال یا اُس کی قیمت دینے لگے۔ جب اُن کے پاس مال اور روپیہ ختم ہو گیا تو وہ لوگوں سے ملتے اور معافی کے خواستگار ہوتے۔ لوگ اُن کی حالتِ زار اور بدلے ہوئے رویّے سے متاثر ہو کر اُن کو معاف کر دیتے تھے۔ لیکن اُن کے لوٹے ہوئے لوگوں میں ایک یہودی بھی تھا۔ جب وہ یہودی کے پاس گئے اور معافی مانگی تو اُس نے کہا کہ یا تو وہ اس کا مال

واپس کریں یا اس کے عوض میں اُس کی ملازمت کریں۔ مجبوراً فضیل بن عیاض کو اُس کی شرط ماننی پڑی۔ یہودی نے اپنے گھر کے سامنے ریت کا ایک ٹیلہ اُن کو دکھایا اور کہا کہ وہ اس کو صاف کردیں۔ یہ کام ایسا تھا کہ وہ اس کو ایک طویل مدّت میں بھی انجام نہیں دے سکتے تھے۔ تاہم وہ اس کو صاف کرنے میں مصروف ہوگئے۔ کئی دن کے بعد ایک شب کو زبردست ہوا کا طوفان آیا۔ جب صبح ہوئی تو دیکھا گیا کہ ٹیلہ صاف ہوچکا تھا۔ یہودی کی حیرت کی انتہا نہ رہی۔ وہ گھر کے اندر واپس گیا اور کمرے میں بستر کے نیچے کچھ رکھ کر دوبارہ باہر آکر فضیل بن عیاض کو گھر کے اندر لے جاکر اُن سے کہا کہ فلاں کمرے میں تکیے کے نیچے سونے کے سکّے رکھے ہیں وہ اُن کو اُٹھا لائیں۔ چونکہ فضیل صدق دل سے تائب ہوگئے تھے اور اُن پر فضل ربّی تھا لہٰذا تکیے کے نیچے رکھی ہوئی خاک سونے کے سکّوں میں تبدیل ہوگئی تھی۔ لہٰذا فضیل ان سکّوں کو اُٹھاکر یہودی کے پاس لے آئے۔ یہودی نے سکّے دیکھ کر اُن سے کہا کہ اس کو اسلام کے سچّا دین ہونے میں جو شبہہ تھا وہ ختم ہوگیا کیوں کہ اُس نے اپنی مذہبی کتابوں سے اخذ کیا تھا کہ سچّے دین کے ماننے والے صالحین کو اللہ یہ صلاحیت عطا فرماتا ہے کہ اگر وہ چاہیں تو اُن کے چھونے سے خاک سونے میں بدل جاتی ہے۔ میں نے آزمائش کے لیے تکیے کے نیچے خاک رکھ دی تھی۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ آپ کو مصیبت سے نجات دینا چاہتا تھا اور مجھے اسلام قبول کرنے کی سعادت سے سرفراز کرنا تھا لہٰذا خاک سونا بن گئی۔ اب میں مسلمان ہوتا ہوں اور آپ کو معاف کرتا ہوں۔"

ایک دن شیخ نظام الدین اولیاؒ کی مجلس میں اُن کا ایک نومسلم مُرید اپنے بھائی کے ساتھ حاضر ہوا اور شیخ سے کہا کہ وہ اس کا بھائی ہے۔ شیخ نے پوچھا: کیا تمھارا بھائی اسلام کی طرف مائل ہے؟ نومسلم نے جواب دیا: اس کو اسی مقصد سے لایا ہوں کہ حضرت کی نظر کی برکت سے وہ مسلمان ہوجائے۔ شیخ کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے۔ انھوں نے فرمایا کہ ایسے لوگوں سے کتنا ہی کہا جائے اُن پر اثر نہیں ہوتا ہے۔ لیکن ہاں اگر وہ کسی صالح آدمی کی صحبت میں آئے تو اس کے اثر سے اسلام کی

طرف مائل ہو سکتے ہیں۔ پھر مزید وضاحت کے لیے آپ نے شیخ ابو یزید بسطامیؒ (م ۸۷۵ء) اور اُن کے ایک یہودی عقیدت مند کا واقعہ بیان فرمایا کہ شیخ کی روحانی عظمت سے متاثر ہو کر ایک یہودی اُن کے پاس آتا تھا۔ جب شیخ نے انتقال کیا تو وہ یہودی اُن کے مزار کی زیارت کے لیے آنے لگا۔ ایک دن کچھ مسلمانوں نے یہودی سے کہا کہ آپ شیخ کی زندگی میں اُن سے عقیدت رکھتے تھے اور اب اُن کی موت کے بعد بھی اُس عقیدت میں کمی واقع نہیں ہوئی لہٰذا اُن کی قبر کی زیارت کے لیے آتے ہیں۔ اگر آپ کو شیخ پر ایمان تھا تو اُن کی پیروی میں آپ اسلام قبول کیوں نہیں کرتے؟ اس بات کو سُن کر یہودی نے جواب دیا: "کیا مسلمان بنوں؟ اگر اسلام وہ ہے کہ جس پر بایزید عمل پیرا تھے تو میں اُس کا اہل نہیں ہوں یعنی میری صلاحیت سے باہر ہے۔ اور اگر اسلام یہ ہے کہ جس کی تم لوگ پیروی کرتے ہو تو مجھے ایسے اسلام سے شرم آتی ہے"۔[9]

گیارہویں صدی عیسوی کے عظیم صوفی بزرگ شیخ ابو سعید ابوالخیرؒ (متوفی ۱۰۴۹ء) کے احوال میں سدید الدین محمد عوفی نے لکھا ہے کہ نیشاپور کے ایک امیر شیخ ابو محمد جوینی جو کہ شیخ کے معتقد نہیں تھے اور اُن کے طور طریقوں پر معترض رہتے تھے اُن کی ملازمت میں ایک یہودی تھا جو کہ ان کی املاک کا انتظام کرتا تھا۔ اس کی راست بازی سے ابو محمد جوینی متاثر ہو کر اس کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ ان کی یہ بھی خواہش تھی کہ یہودی اسلام قبول کر کے ان کا ہم مذہب بن جائے۔ اس سلسلے میں انھوں نے یہودی کی ترغیب کے لیے اس کو پیش کش کی کہ اگر وہ اسلام قبول کرلے گا تو وہ اُس کو اپنی جائداد کا ایک تہائی حصہ دے دیں گے۔ لیکن دنیاوی منفعت کے لیے یہودی اپنا دین چھوڑنے کے لیے رضامند نہیں ہوا۔ ایک دن وہی یہودی شیخ کی خانقاہ کے دروازے کے سامنے سے گزر رہا تھا، اُسی وقت شیخ اپنا وعظ شروع کرنے والے تھے۔ یہودی کے دل میں شیخ کا وعظ سننے کی خواہش پیدا ہوئی۔ اس نے سوچا کہ وہ ایک اجنبی ہے اگر خانقاہ میں داخل ہو کر شیخ کا وعظ سنے گا تو کوئی شخص اس کو شناخت نہیں کر سکے گا لہٰذا وہ اندر داخل ہو کر ایک ستون کے پیچھے جا بیٹھا۔ شیخ ابو سعید ابوالخیرؒ

نے اُس کو پکارتے ہوئے فرمایا کہ وہ سامنے آجائے۔ فوراً یہودی پر ایک کیفیت طاری ہوگئی اور وہ شیخ کے سامنے حاضر ہوگیا۔ اُس کے جسم پر لرزہ طاری تھا۔ اُس نے شیخ کے دستِ مبارک پر اسلام قبول کرلیا۔ شیخ نے اس سے کہا کہ وہ اپنے آقا ابومحمد جوینی کے پاس جاکر اس سے شعائرِ اسلام سیکھ لے اور اس کو یہ بھی بتادے کہ ہر بات کے لیے ایک وقت معین ہے۔ وقت آنے پر میں نے اسلام قبول کرلیا ہے۔ اب ضرورت نہیں ہے کہ وہ اس کو اپنی جائداد کا تہائی حصہ دیں۔ یہ واقعہ سُن کر ابومحمد جوینی شیخ کے قائل اور معتقد ہو گئے۔[10]

ایک اور یہودی جو کہ اسلام قبول کرنے کے بعد پیرِ طریقت کی حیثیت سے ابھرے شیخ ابوالبرکات (متوفی ۱۱۶۵ء) ہیں۔ یہ زندگی کے آخری زمانے میں مسلمان بنے تھے لیکن شوق و ذوق کی بنا پر فلسفۂ تصوّف پر بہت جلدی دسترس حاصل کرلی۔ اُن کا تصوّف کی تاریخ میں ایک عظیم مفکر کی حیثیت سے نام آتا ہے۔[11]

شیخ محمد حسینی گیسو دراز کے ملفوظات جوامع الکلم میں ایک یہودی کا تذکرہ خواجہ سالاری کے حوالے سے اس طرح آتا ہے کہ شیخ نظام الدین اولیاء کے جماعت خانے میں ایک مسافر ایک کونے میں بیٹھا ہوا تھا۔ اُس کے پاس خواجہ اقبال آئے اور اُس سے پوچھنے لگے کہ اُس نے شیخ سے کیا کہا تھا کہ وہ برابر رو رہے ہیں۔ اُن کے آنسو رُکتے ہی نہیں اور حالت غیر معمول ہے۔ مسافر نے بتایا کہ جب اُن کی شیخ سے ملاقات ہوئی تو انھوں نے اُن سے سفر کے واقعات پوچھے۔ پھر انھوں نے پوچھا کہ کیا انھوں نے خواجہ محمد بُکا کو بھی دیکھا تھا۔ اُس پر مسافر نے شیخ کو بتایا تھا کہ وہ ایک نومسلم یہودی صوفی سے وابستہ ہو گئے تھے۔ یہ یہودی اور اس کی ہمشیرہ مشرف بہ اسلام ہو گئے تھے۔ یہودی زہد و تقویٰ کی زندگی بسر کرنے لگا تھا اور پیرِ طریقت کی حیثیت سے مشہور ہوگیا تھا۔ شہر کے لوگوں نے اس سے متاثر ہوکر اس کے لیے ایک خانقاہ بنوادی تھی۔ خواجہ محمد بُکا ایک امیر سوداگر کے بیٹے تھے لیکن اُن کو مذہب سے اس قدر دلچسپی ہوئی کہ وہ مال و دولت سے متنفر ہو گئے۔ وہ سب ترک کرکے نومسلم یہودی شیخ سے وابستہ

ہو گئے اور اس کی خانقاہ کے ایک حجرے میں رہنے لگے۔ جب یہودی بیمار ہوا تو وہ اور اس کی ہمشیرہ تیمارداری کرنے لگے۔ ایک دن جب وہ اپنے پیر کے حجرے کے نزدیک پہنچے تو انھوں نے پیر کو اپنی ہمشیرہ سے کہتے ہوئے سنا کہ اس کا آخری وقت آ پہنچا ہے اور وہ گواہی دے گی کہ وہ اپنے آبائی دین پر ختم ہو رہا ہے۔ یہ سن کر خواجہ محمد بکا زیادہ متوجہ ہو کر اُن دونوں کے درمیان گفتگو سننے لگے۔ انھوں نے یہودی کی بہن کو کہتے ہوئے سنا: "بھائی ایسا مت کہو"۔ یہودی نے پھر کہا کہ وہ اپنے آبائی دین پر ختم ہو رہا ہے۔ پھر بہن نے کہا: "اے بدبخت ایسا مت کہہ"۔ لیکن یہودی نے قرآن، پیغمبر اسلام اور شعائرِ اسلام سے انکار کرتے ہوئے انتقال کیا۔ شیخ آخرت کے ڈر سے رونے لگے کہ آدمی کا زندگی بھر کا زہد و تقویٰ بے کار ہو جاتا ہے اگر اس کا صحیح ایمان پر خاتمہ نہیں ہوتا۔[۱۲]

منہاج سراج جوزجانی اور سولہویں صدی کے ماخذوں سے معلوم ہوتا ہے کہ غور اور غزنی کے علاقوں میں یہودی تجار خاصی بڑی تعداد میں آباد تھے۔ غوری سلاطین کے پائے تخت فیروز کوہ اور غور کے علاقے میں یہودی تجار کی آبادی گیارہویں صدی عیسوی سے معلوم ہوتی ہے۔ حالانکہ منہاج سراج جوزجانی مقبول عام روایت کی بناء پر غوری سلاطین کے اور یہودی تجار کے دوستانہ تعلقات اُن کے جدامجد امیر بنجی کے عہد سے بتلاتا ہے۔[۱۳] تیرہویں صدی عیسوی کی تیسری دہائی کے آغاز پر جب چنگیز خاں اور منگولوں کا تسلط وسط ایشیا، غزنی اور خراسان (موجودہ افغانستان) پر ہو گیا۔ فیروز کوہ اور دوسرے شہر نیست و نابود ہو گئے۔ تو مسلم خواص کی طرح یہودی تجار بھی مہاجر کی حیثیت سے ہندوستان آ گئے ہوں گے کیونکہ تیرہویں صدی عیسوی کے بعد شمالی ہندوستان میں مسلمانوں میں ایک علیحدہ برادری بنی اسرائیلان کی موجود تھی۔

پندرہویں صدی عیسوی کی ابتدا میں ایک عرب نومسلم یہودی صوفی شیخ بدیع الدین ملقب بشاہ مدار ہندوستان تشریف لائے۔ یہ بڑے عالم تھے۔ یہودی، عیسائی اور اسلامی مذہبی روایات سے بہرہ ور ہونے کے علاوہ اسلامی تصوّف کے مختلف مکاتب فکر کا بھی

علم رکھتے تھے جب ہندوستان میں داخل ہوئے تو تھوڑے ہی عرصے میں ہندی میں اس قدر صلاحیت پیدا کر لی کہ اس میں وعظ دینے لگے۔ وہ اپنے روحانی کمال کی بنا پر صف اوّل کے درویش تصور کیے جانے لگے۔ وہ جس شہر سے گزرتے وہاں مریدوں کی ایک کثیر تعداد چھوڑ جاتے تھے۔ لہٰذا مختصر سی مدّت میں سلسلۂ مداریہ کی ہندوستان میں داغ بیل پڑ گئی تھی۔ معتبر تاریخی ماخذ سے آپ کے بارے میں جو مختصر تفصیل ملتی ہے اُس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بحیثیت ایک روحانی پیشوا کے انھوں نے ایک اہم رول ادا کیا۔ سترہویں صدی عیسوی کے اُن کے سوانح نگار شیخ عبدالرحمٰن چشتی نے اُن کے احوال میں مقبول عام افسانوی قصّوں اور تاریخی واقعات کو خلط ملط کر دیا ہے۔ لہٰذا افسانوی روایات سے تاریخی واقعات کو علیٰحدہ کرنا کافی دقت طلب کام ہو گیا ہے۔ معاصر ماخذ اور سولھویں صدی عیسوی کی معیاری کتابوں میں شاہ مدار کا ذکر اگرچہ مختصر ہے لیکن اس سے ان کی روحانی عظمت اور مذہبی رواداری پر دلچسپ روشنی پڑتی ہے۔ یہ ذکر اُن کے صحیح خدوخال کو سمجھنے میں بھی معاون ہوگا۔ ہم ذیل کی سطور میں اس کا اختصار کے ساتھ تجزیہ پیش کرتے ہیں۔

شاہ مدار کے خلیفہ قاضی محمود کنتوری کی تالیف رسالہ ایمان محمودی (مفقود) کے مطابق شاہ مدار کے والد ابو اسحاق یہودی تھے اور اپنے مذہب کے پابند تھے۔ وہ شام کے باشندے تھے۔ اُن کا شجرۂ نسب حضرت موسیٰؑ کے بھائی ہارون سے ملتا تھا۔ شاہ مدار اُن کی تنہا اولاد تھے۔ والد نے اپنے بیٹے کی تعلیم و تربیت کا معقول انتظام کیا۔ وہ تورات اور یہودی شریعت سے جلد ہی روشناس ہو گئے۔ والدین کے انتقال کے بعد شاہ مدار کو دوسرے مذاہب کے مطالعے کا شوق ہوا۔ خاص طور پر وہ اسلام سے متاثر ہو کر مسلمان ہو گئے۔[۱۴] شام کے پیر طریقت شیخ طیفور شامی کے حلقۂ مریدین میں داخل ہو کر اُن سے سلوک کی تعلیم حاصل کی۔[۱۵] شام سے ہجرت کر کے مکّہ اور مدینہ کی زیارت کی۔ حجاز سے روانہ ہو کر عراق آئے۔ بغداد، نجف اور دوسرے مقامات پر بزرگانِ دین کی قبور کی زیارت کی اور پھر دوسرے ممالک کے سفر پر روانہ ہو گئے۔

حجاز کے زمانۂ قیام میں شاہ مدار کا ساتھ شیخ اشرف جہانگیر سمنانیؒ سے ہوا۔

آخرالذکر اُن کی روحانی عظمت سے متاثر ہوئے۔ لطائف اشرفی (ملفوظات) کے لطیفہ ۱۴ (چودہ) میں شیخ اشرف جہانگیر سمنانی شاہ مدار کے بارے میں فرماتے ہیں: "حضرت شیخ بدیع الدین الملقب شاہ مدار اویسی (درویش) تھے۔ عالی مشرب کے حامل تھے اور بہت سے نادر علوم جیسے ہیمیا، سیمیا اور ریمیا پر کامل دستگاہ رکھتے تھے۔ مکّہ اور مدینہ کے سفر میں ہم ساتھ تھے۔ لہٰذا ایک دوسرے سے مستفیض ہوئے تھے۔"[16]

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کے مطابق وہ بحری راستے سے گجرات آئے جہاں پر مختصر قیام کے بعد اجمیر کے لیے روانہ ہو گئے۔ اجمیر میں بھی ان کا قیام مختصر رہا۔ وہاں سے شہر محمد آباد عرف کالپی کے لیے روانہ ہو گئے۔ اس زمانے میں کالپی ایک اہم شہر بن گیا تھا۔ اس کو پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز پر ملک زادہ محمود ترک نے اپنی چھوٹی سی خودمختار سلطنت کا پائے تخت بنا کر اس میں قلعہ، حصار، محلات، جامع مسجد بنا کر ایک حسین شہر کی شکل دے دی تھی۔ علاوہ ازیں دہلی سے ہجرت کرنے والے علما، فضلا، مشائخ اور اہل حرفت کی اعانت کر کے اُن کی بڑی تعداد کو کالپی میں سکونت اختیار کرنے کا موقع فراہم کیا تھا۔ لہٰذا ان کی موجودگی نے کالپی کو علم و ثقافت کا مرکز بنا دیا تھا۔

شاہ مدار کالپی میں سلطان محمود ترک کے بیٹے قادر شاہ کے ۱۴۱۲ء میں تخت نشین ہونے کے بعد وہاں پہنچے۔ اُن کے مریدوں نے ان کے قیام کے لیے وہاں خانقاہ تعمیر کر دی۔ جلد ہی اُن کی شہرت شہر اور شہر کے باہر پھیل گئی۔ ہندو مسلمان اُن سے فیضیاب ہونے کے لیے ان کی خانقاہ میں آنے لگے۔ شاہ مدار کی مقبولیت اور شہرت سے متاثر ہو کر سلطان قادر شاہ بھی ان سے ملاقات کا خواہش مند ہوا۔ لیکن جب وہ شاہ مدار کی خانقاہ پر پہنچا تو شاہ مدار کے مُریدوں نے سلطان سے کہا کہ اُن سے ملنے کا وقت نہیں ہے۔ سلطان وہاں سے مایوس لوٹا۔ بعد میں کسی نے سلطان کو بتایا کہ جب وہ خانقاہ پر پہنچا تھا تو اس وقت شاہ مدار ہندو جوگیوں سے محوِ گفتگو تھے۔ سلطان نے ناراض ہو کر شاہ مدار کو کالپی چھوڑنے کا حکم دے دیا۔ لہٰذا شاہ مدار کالپی سے روانہ ہو کر سلطنت شرقی کے پائے تخت جونپور پہنچ گئے۔[17]

اس عہد کا ایک معاصر کتبہ چندیری کی ایک باؤلی میں ملا ہے۔ اس میں کندہ عبارت ہے کہ باؤلی کی تعمیر رفاہ عام کے لیے سلطنت مالوہ کے وزیر طغی نے اپنے روپے سے ۱۴۳۶ء میں کرائی تھی اور طغی شاہ مدار کے مرید تھے۔ کتبہ میں شاہ مدار کے بارے میں متقی اور پرہیزگار درویش کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں[۱۸]۔ اسی طرح ضلع پٹنہ کے قصبہ ہلسہ میں شاہ مدار کے خلیفہ میراں سید حسن مداری کے مقبرے کے کتبے سے علم ہوتا ہے کہ شاہ مدار کے مریدین میں عوام اور اشراف دونوں شامل تھے اور حکمراں طبقہ پندرہویں اور سولہویں صدی میں شاہ مدار اور ان کے خلفاء سے عقیدت رکھتا تھا[۱۹]۔ علاوہ ازیں لکھنؤ کے شاہ مینا جو کہ شاہ مدار کے زمانے میں بچے تھے۔ وہ شاہ مدار کا تذکرہ سلطان المشائخ کے لقب سے کیا کرتے تھے[۲۰]۔ ملا عبدالقادر بدایونی نجات الرشید میں شاہ مدار کا تذکرہ اسلام کے اہم ترین صالحین سے متعلق روایات میں کرتے ہیں۔ اگرچہ شاہ مدار سے متعلق بدایونی کی شامل کردہ روایات میں بھی خوارق العادات عناصر شامل ہیں لیکن ان روایات سے شاہ مدار کی روحانی عظمت اور صلاحیتوں پر دلچسپ روشنی پڑتی ہے۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ملا عبدالقادر بڑے محتاط عالم دین اور تاریخ داں تھے۔ وہ مورخ کے فرائض اور عمل سے بہرہ ور تھے۔ انھوں نے اپنی تالیفات منتخب التواریخ کی تین جلدوں اور نجات الرشید میں بڑی چھان بین کر کے تاریخی واقعات اور روایات کو شامل کر کے معیاری علمی تحقیق کا نمونہ پیش کیا ہے۔ یقیناً شاہ مدار کے متعلق بھی اُن کے ماخذ قدیم اور معتبر رہے ہوں گے۔ بدایونی کے مطابق شاہ مدار دلنشین خوبیوں کے حامل تھے۔ وہ ایک فصیح البیان مقرر تھے اور اُن کا چہرہ نور سے اس قدر منور رہتا تھا کہ دیکھنے والوں کی نظر اس پر جم نہیں سکتی تھی۔ بدایونی نے شاہ مدار اور جونپور کے ملک العلماء قاضی شہاب الدین دولت آبادی کے درمیان خط و کتابت کا بھی ذکر کیا ہے جو کہ قابل نقل ہے۔ بدایونی لکھتے ہیں: "ایک مرتبہ ملک العلماء شہاب دولت آبادی نے اس خطے کے سلطان درویشاں بدیع الحق والملتہ والدین شاہ مدار قدس اللہ سرہٗ العزیز کو خط لکھا اور پوچھا کہ حدیثِ نبویؐ کے مطابق علماء انبیاء کرام کے ورثاء ہیں لہٰذا ایسا ہی تصور کرنا چاہیے۔ شاہ مدار نے

جواب میں لکھا: ایسا نہیں ہے کیوں کہ میراث ہر وارث کو خود بخود بغیر کسی کاوش کے ملتی ہے۔ آپ لوگ یعنی علماء بڑی جدوجہد کرتے ہیں تحصیل علم کے سلسلے میں اور تب اس کے نتیجے میں علم کا کچھ حصہ نصیب ہوتا ہے۔ دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وارث اہل فقر ہیں جن کو بغیر کوشش کے علمِ الٰہی نصیب ہوتا ہے۔[۲۱]

کچھ عرصے بعد ملک العلماء شہاب الدین اور شاہ مدار میں شرعی امور کے سلسلے میں اختلاف رائے ہوگیا۔ اوّل الذکر کے ایماء پر جونپور کے سلطان ابراہیم شرقی نے شاہ مدار سے تعرّض کیا لہٰذا وہ جونپور سے ہجرت کر کے مکن پور آکر سکونت گزیں ہوگئے۔ اس زمانے میں مکن پور خطّہ قنوج میں داخل تھا۔ اُن کے مُریدوں نے اُن کے لیے آبادی سے علیٰحدہ خانقاہ تعمیر کر دی تھی۔ اگرچہ مکن پور ایک غیر معروف اور غیر اہم گاؤں تھا لیکن شاہ مدار کے آنے سے وہ ایک مشہور مقام بن گیا۔ وہاں بھی مختلف مقامات سے لوگ شاہ مدار سے فیضیاب ہونے کے لیے کثیر تعداد میں آنے لگے۔ اُن کے دیدار کے لیے ہفتہ میں صرف ایک دن معیّن تھا۔ اُس دن لوگوں کا اس قدر اژدہام رہتا تھا کہ ایک میلہ لگ جاتا تھا۔ خانقاہ کے سامنے ایک وسیع میدان تھا جس میں شاہ مدار کو دیکھنے کے لیے لوگ جمع ہوجاتے تھے۔ جب شاہ مدار ہجوم کے سامنے آتے تھے تو اُن کے چہرے پر نقاب پڑا ہوتا تھا۔ جیسے ہی وہ نقاب ہٹاتے تھے اور لوگوں کی نظریں اُن کے چہرۂ تابناک پر پڑتی تھیں تو وہ فوراً سربسجود ہوجاتے تھے۔ اُن کی تقریر میں ہر حاجت مند کو وہ سب مل جاتا تھا جس سے اس کی پوری تسلّی ہوجاتی تھی۔ کسی کو شاہ مدار کو اپنی حاجت بتانے کی ضرورت نہیں رہتی تھی۔ علاوہ ازیں اُن کی تقریر مربوط اور فصاحت سے بھرپور ہوتی تھی۔ تقریر کے اختتام پر اپنے حجرے میں واپس چلے جاتے تھے۔ کہتے ہیں کہ قنوج کے قاضی کو جب یہ باتیں معلوم ہوئیں تو وہ ان کے پاس احتساب کے لیے آیا۔ جب وہ مکن پور پہنچا تو دربارِ عام کا وقت تھا۔ لوگوں کے ہجوم میں اپنے ساتھیوں کے ساتھ کھڑا ہوگیا جب شاہ مدار نے اپنا نقاب چہرے سے علیٰحدہ کیا تو سب لوگوں کی طرح قاضی بھی سجدے میں گر گیا۔ مجلس کے ختم ہونے پر قاضی

شاہ مدار سے ملا اور کہا کہ اس کو کچھ مسائل پر گفتگو کرنی ہے۔ اور اُن سے جواب کی طلب ہے۔ ایک مسئلہ سجدے سے متعلق ہے کہ وہ اس کو روا کیوں رکھتے ہیں۔ شاہ مدار نے جواب دیا کہ وہ کسی سے نہیں کہتے (سجدہ کرنے کے لیے) جیسے کہ آپ نے بغیر میرے کہے ہوئے سجدہ کیا۔ قاضی محمود کو بڑا تعجب ہوا اور اُس نے اپنے مصاحبان سے دریافت کیا کہ واقعی اس نے بھی سجدہ کیا؟ مصاحبان نے اثبات میں جواب دیا۔ اس کے بعد دوسرا مسئلہ پوچھا: "کہ نماز جمعہ شعائرِ اسلام میں ہے۔ آپ شرکت کے لیے کیوں نہیں جاتے؟" شاہ مدار نے کہا: "میں نے اس علاقے میں مستقل قیام کی نیت نہیں کی ہے۔" قاضی نے پوچھا، کئی سال سے آپ اس علاقے میں ہیں۔ آپ مسافر کے زمرے میں کس طرح آسکتے ہیں؟" شاہ مدار نے کہا: "اگر آدمی کی کسی جگہ مستقل قیام کی نیت نہ ہو تو اُس جگہ مقیم تصور نہیں کیا جاسکتا اور نیت کا معاملہ دل سے ہے۔" تیسرا سوال تھا: "پیغمبران نے کھانا کھایا ہے آپ کھانا کیوں نہیں کھاتے؟" شاہ مدار نے کہا: "آپ کو کس طرح علم ہوا کہ میں کھانا نہیں کھاتا۔" قاضی نے کہا "بغیر غذا کے حیات ممکن نہیں ہے۔" پھر اُس نے وہ کھانا شاہ کے سامنے رکھا جو کہ وہ بازار سے خرید کر لائے تھے اور کہا کہ چند لقمہ کھا لیجیے تاکہ تصدیق ہو جائے۔ شاہ مدار نے کہا: "یہ لازم نہیں ہے کہ آپ جو بازار سے کھانا لائے ہیں اس کو کھاؤں کیوں کہ ہمارا بھی بازار ہے اور وہاں کی غذا سے ہمارے یہاں قوت آتی ہے۔"[42]

۱۴۳۶ء میں شاہ مدار کے انتقال کے بعد اُن کی درگاہ مکن پور میں خاص و عام کے لیے زیارت گاہ ہو گئی۔ دستورِ زمانہ کے مطابق دوسرے بڑے صوفیاء کی درگاہوں کی طرح فرماں روانِ وقت اس درگاہ پر بھی حاضری دینا ضروری سمجھتے تھے اگر اُن کو اس سمت سے گزرنا پڑتا تھا۔ سب سے پہلا بادشاہ جس نے درگاہ کے مصارف پورے کرنے کے لیے کئی گاؤں وقف کیے۔ شیر شاہ کا بیٹا اور جانشین اسلام شاہ سوری (۱۵۴۵ء تا ۱۵۵۳ء) تھا۔[43] جب اورنگ زیب ۱۶۵۸ء میں شاہ شجاع سے جنگ کرنے کے لیے کھجوا کی طرف جا رہے تھے تو انھوں نے بھی راستے میں حسبِ دستور شاہ مدار کی درگاہ

پر حاضری دی۔ خوافی خاں کے الفاظ میں "شہنشاہ نے خواص میں منتخب حضرت سید بدیع الدین الملقب شاہ مدار کے روضے کی زیارت کی اور دس ہزار روپے درگاہ سے متعلق لوگوں کی اعانت کے لیے دیے۔"[۲۴]

شاہ مدار کے سوانح نگار کے مطابق سترھویں صدی عیسوی میں مسلم خواص میں شاہ مدار کی شخصیت متنازع فیہ ہوگئی تھی۔ بعض علماء اُن پر زندیقی اور ملحد ہونے کا شک کرتے تھے جب کہ کچھ اُن کو شیعہ سمجھتے تھے۔ لیکن سوانح نگار ان الزامات کی تردید کرتے ہیں۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ پندرہویں اور سولہویں صدی کے ماخذ کے مطابق اُن کے عظیم درویش بزرگ ہونے میں لوگوں کو شک نہیں تھا۔

شاہ مدار کے اوّلین اور محبوب خلفاء میں قاضی شہاب قدوائی کے احوال سے متعلق تفاصیل سے معلوم ہوتا ہے ہندوستان میں پندرہویں صدی کے آغاز تک یہودی کثیر تعداد میں دائرۂ اسلام میں داخل ہو چکے تھے۔ اور وہ دوسرے مسلمانوں کی طرح اپنی علیٰحدہ برادری رکھتے تھے جس کو قوم بنی اسرائیل سے موسوم کیا جاتا تھا۔ اس برادری کے افراد اسلامی اور غیر اسلامی علوم پر دستگاہ رکھتے تھے اور شائستگی اور تہذیب کے لیے مشہور تھے۔ عبدالرحمٰن چشتی قاضی شہاب الدین قدوائی کو بنی اسرائیل قوم کا فرد بتاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ صاحبِ علم و فضل ہونے کے علاوہ خوبصورت اور وجیہہ نوجوان تھے۔ عین جوانی میں اسلام سے بے پناہ دلچسپی اور دینی جذبے کی بنا پر دنیاوی عیش و عشرت سے متنفر ہوکر روحانی کمال کے حصول کے لیے گھر سے رخصت ہوکر پیر کامل کی تلاش میں سرگرداں ہو گئے۔ جب لکھنؤ میں اُن کی ملاقات شاہ مدار سے ہوئی تو اُن کے گرویدہ ہوکر اُن کے حلقۂ مریدین میں داخل ہو گئے۔ پیر کی صحبت میں رہ کر کمالاتِ صوری و معنوی کے حصول میں لگ گئے۔ شاہ مدار کے جونپور کے زمانۂ قیام میں بھی وہ اپنے پیر کی نگرانی میں عبادت اور ریاضت میں مشغول رہے۔ اُن کا شمار شاہ مدار کے عظیم خلفاء میں ہوتا تھا۔[۲۶]

اس ضمن میں پندرہویں اور سولہویں صدی عیسوی کے دو مزید دانشوروں

کا تذکرہ اہم ہے۔ یہ خواجہ اویس گوالیاری اور مُلّا طرزی (شاعر) تھے۔ ان کے متعلق جو تفاصیل ملتی ہیں اُن سے بھی بنی اسرائیل مسلمانوں کی برادری اور اُن کے مہذب ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ یہ دونوں بنی اسرائیلان سے متعلق تھے اور فرمانروان وقت کے ندیم اور درباری تھے۔ خواجہ اویس گوالیاری کو علوم عربیہ پر دسترس کے علاوہ علم نجوم، علم ہئیت، رمل اور اصطرلاب کی صنعت میں کمال حاصل تھا۔ وہ لودھی سلاطین کے عہد سے مغلوں کے ابتدائی عہد تک ایک سائنس داں فاضل کی حیثیت سے مقبول تھے۔ کیوں کہ ہمایوں بادشاہ علم نجوم اور علم ہئیت میں دلچسپی رکھتا تھا لہٰذا اُس نے خواجہ اویس گوالیاری کی بڑی قدر دانی کی۔

اکبر بادشاہ کے عہد میں بھی وہ مغل دربار سے وابستہ رہے۔ ملّا قطعی ہروی نے اُن سے متعلق اکبر کے عہد کا ایک واقعہ قلمبند کیا ہے جس سے اُن کی علم نجوم اور رمل میں مہارت پر روشنی پڑتی ہے۔ ملّا قطعی لکھتے ہیں کہ اکبر کے عہد میں ولایت (خراسان) سے ایک نجومی ہندوستان آئے اور اکبر کے دربار سے منسلک ہو گئے۔ ایک دن دربار میں کسی نے بادشاہ کے حضور میں ایک خوبصورت گائے نذر کے طور پر پیش کی۔ بادشاہ نے نووارد نجومی سے کہا کہ وہ بتائیں کہ گائے کے پیٹ میں جو بچّہ ہے وہ نر ہے یا مادہ اور اس کا رنگ کیسا ہے؟ نجومی نے بتایا "بچّہ نر ہے اور اس کا جسم سُرخ لیکن صرف اس کی پیشانی پر سفید نشان ہے۔" اکبر نے خواجہ اویس کی طرف دیکھتے ہوئے پوچھا کہ اُن کا کیا خیال ہے؟ خواجہ اویس نے ذرا توقف کے بعد جواب دیا: "جو کچھ بتایا گیا ہے تقریباً صحیح ہے۔ لیکن بچّے کی دُم سفید ہے اور وہ اس کی پیشانی پر لپٹی ہوئی ہے ورنہ پیشانی بھی سُرخ ہی ہے۔" موجود درباریوں نے بادشاہ کو مشورہ دیا کہ حقیقت جاننے کے لیے گائے کو ذبح کرایا جائے اور دیکھا جائے کہ کون صحیح ہے۔ جب گائے کو ذبح کر کے اس کا بچّہ پیٹ سے باہر لایا گیا تو خواجہ اویس کا بتایا ہوا صحیح پایا گیا۔ اس واقعے کے بعد اکبر بادشاہ خواجہ اویس کے کمالات کا پہلے سے زیادہ معترف ہو گیا اور اُن کی عزت اور قدردانی میں مزید اضافہ ہوا۔[۲۷]

خواجہ اویس کے نواسے ملّا طرزی بھی بنی اسرائیل نسل سے تھے اور عالم و

فاضل تھے۔ اُن کے جد امجد ملّا علی احمد اپنی علمی فضیلت اور اولیا رصفت کی بنا پر بڑے محترم بزرگ تھے۔ ملّا قطبی ان کے احوال میں بنی اسرائیل قوم کے مسلمانوں کے سلسلے میں رقمطراز ہیں کہ اس جماعت کے لوگ درویش نہاد، اولیا رصفت اور خوش طبع ہوتے ہیں۔ ملّا طرزی ایک خوش گو شاعر تھے اور اکبر کے دربار سے وابستہ تھے۔ اُن کا دیوان اُن کے زمانے میں مقبول تھا کیوں کہ اُن کے کلام کی خصوصیت جدّت طرز اور ندرت فکر تھی۔ ملّا طرزی کا ایک لمبا قصیدہ اور چند غزلیں تذکرہ مجموعہ شعرائی جہانگیر شاہی میں شامل ہیں۔[۴۸]

آخر میں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ ہمارے عہد سلاطین دہلی سے متعلق ماخذوں میں خواجہ محمد بکا کے یہودی نژاد پیر کے علاوہ کسی دوسرے نومسلم یہودی کے بارے میں اُس کے اسلام قبول کرنے کے بعد اسلام سے منحرف ہونے کی اطلاع نہیں ملتی ہے۔ برعکس اس کے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ جس طرح عیسائی دائرۂ اسلام میں داخل ہونے پر اپنے ساتھ حضرت مریم اور حضرت عیسیٰ کی محبّت ساتھ لاتے تھے۔ اسی طرح یہودی مسلم ہونے پر شریعت کی پابندی کے شوق و ذوق سے سرشار ہوتے تھے۔ فرق صرف اتنا ہوتا تھا کہ مسلمان ہونے کے بعد اپنے مذہب یعنی شریعت حضرت موسیٰ کے بجائے شریعت اسلام کے پابند ہوجاتے تھے۔ ہمارے ماخذ سے ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ غالباً یہودی دائرۂ اسلام میں داخل ہونے کے بعد اپنے قدیم آبائی پیشہ یعنی تجارت کو ترک کر دیتے تھے۔ جو کچھ بھی مواد دستیاب ہوا ہے اس کی بنا پر یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ وہ یا تو درویشانہ زندگی بسر کرتے تھے یا پھر اپنے علم و فضل کی بنا پر حکومت کی ملازمت اختیار کر لیتے تھے۔ قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان میں سب سے پہلے مہاجر مورخ محمد بن منصور بن سعید معروف بفخر مدبر اپنے باپ کے اساتذہ میں غزنی کے جیّد علمار کا ذکر کرتے ہوئے ایک بنی اسرائیل کے عالم کا ذکر بھی کرتے ہیں جن کا نام قاضی امام احمد یوسف بنی اسرائیل تھا۔ غرضکہ یہودی نژاد مسلمان علمار و فضلار کی حیثیت سے دوسرے مسلم خواص (elite) کی طرح مسلم حکومت کی سرپرستی کے مستحق تھے۔ وہ علمی خدمات کی وجہ سے وجہ معاش کے طور پر حکومت سے زمین اور گاؤں ملک کے طور پر حاصل کرتے تھے۔ لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلم ممالک، خصوصاً ہندوستان میں مختلف علوم کو

زندہ رکھنے اور اُن کو مزید فروغ دینے میں مسلم بنی اسرائیلان کا رول خاصا اہم رہا ہوگا۔ حالانکہ اس سلسلے میں ہمارے ماخذ بہت زیادہ مدد نہیں کرتے ہیں۔

حواشی

۱۔ کتاب الخراج: بحوالہ خورشید احمد فارق، جائزے، حصّہ اوّل، دہلی، ۱۹۸۱ء، صفحہ ۳۷۲
کتاب الخراج خلیفہ ہارون الرشید (م۔ ۱۹۳ء) کے عہد میں اس کی رہبری کے لیے لکھی گئی تھی۔ کتاب الخراج کا شمار وہاں کی قدیم ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔

۲۔ عطار کے اشعار ہیں:

رفیقی گفت بامن کان فلانی	حلالی خورد قوت جہانی
کہ جزیہ از یہوداں می ستاند	وزآن جامی خورد بہ زین کہ داند
بہ وہ گفتم کہ من آن می ندانم	من آن دانم کہ از ننگ جہانم
کہ باید صد جہود لیس پریشاں	کہ تا خواہند از من جزیہ ایشاں

ملاحظہ کیجیے کلیات عطار الٰہی نامہ، نول کشور پریس، صفحات ۸۷۸، نیز مقالات حافظ محمود شیرانی، جلد پنجم، مرتبہ: مظہر محمود شیرانی، لاہور، ۱۹۰۰ء، صفحات ۴۵۲ تا ۴۵۳

۳۔ فخر مدبر نے ایک عراقی عیسائی طبیب ابوسعید موصلی کا ذکر کیا ہے کہ وہ سلطان بہرام شاہ کے عہد میں غزنی آیا اور جلد ہی اپنی طبی مہارت کی بنا پر مشہور ہو گیا۔ سلطان کے حرم میں ایک ہندوستانی کنیز تھی جو کہ اپنے حسن و جمال کی وجہ سے سلطان کی منظور ہو گئی تھی۔ اتفاقاً وہ سخت بیمار ہو گئی۔ شاہی اطبا اس کے علاج میں ناکام رہے۔ بالآخر ابوسعید موصلی کو اس کے علاج کے لیے طلب کیا گیا۔ طبیب نے کہا کہ وہ مریض کی نبض جانچنے کے علاوہ اس کے چہرے کو بھی دیکھنا چاہے گا۔ سلطان نے مجبوراً اجازت دے دی۔ جب طبیب نے کنیز کو دیکھا تو وہ اس پر فریفتہ ہو گیا۔ اور گھر واپس ہونے پر ہوش و حواس کھو بیٹھا۔ معلوم کرنے پر اس نے سلطان کے مصاحبین سے کہا کہ اگر اس کی شادی کنیز سے کردی جائے تو وہ مسلمان ہو کر زندہ رہنا چاہے گا۔ جب سلطان کو طبیب کے متعلق معلوم ہوا تو اس کو سخت غصہ آیا لیکن پھر کچھ سوچ کر

اس نے ابو سعید موصلی کی شرط مان لی۔ اور اس کو مسلمان بنا کر اس سے کنیز کی شادی کر دی۔ اس کنیز سے طبیب کے دو بچے ہوئے۔ جو کہ فخر مدبر کے مطابق بڑے اچھے مسلمان تھے۔ اُن ... شاہی اطبا میں اچھا مقام رکھتا تھا۔

محمد بن منصور بن سعید ملقب بمبارک شاہ معروف بفخر مدبر، آداب الحرب والشجاعة ... سہیلی خوانساری۔ ایران۔ ۱۳۴۶ ... صفحات ۱۲ تا ۴۵

ے۵ طبقات ناصری، جلد اول، بتصحیح عبدالحی حبیبی، کابل ۱۹۶۳ء، صفحہ ۳۲۵

ے۶ محمد بن منصور بن سعید فخر مدبر۔ تاریخ فخر مدبر، صفحہ ۰۰

ے۷ اس ضمن میں شیکسپیر کے ڈرامے (Merchant of Venice) کی مثال دی جا سکتی ہے جس میں یہودیوں اور عیسائیوں کے درمیان تعلقات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ شیکسپیر کے مطابق یہودی عیسائیوں کو ایذا رسانی کے لیے تیار رہتے تھے۔

ے۸ ملاحظہ کیجیے راقم الحروف کی انگریزی تصنیف: Perso-Arabic Sources on the Life and Conditions in the Sultanate of Delhi New Delhi, 1992, p.XII.

ے۹ جوامع الحکایات ولوامع الروایات۔ اقتباس کے انگریزی ترجمے کے لیے دیکھیے:

Perso-Arabic Sources on the Life and Conditions in the Sultanate of Delhiop.cit., pp.13-14.

ے۹ میر حسن سجزی، فوائد الفواد، نولکشور پریس، صفحہ ۱۸۴

ے۱۰ سدید الدین محمد عوفی کی جوامع الحکایات و لوامع الروایات کے انگریزی ترجمے کے لیے دیکھیے راقم الحروف کی انگریزی تالیف:

Perso-Arabic Sources on the Life and Conditions in the Sultanate of Delhi, Op. cit., p.21.

ے۱۱ ملاحظہ کیجیے ہنری کوبان، Avicenna and the Visionary Recital, Eng. tr. W.R.Trask, New York, 1960, pp.89-90

[illegible] صفحات ۲۲۴ تا ۲۲۵

[illegible] جلد اوّل، صفحات ۵۲۳ تا [illegible]

[illegible] چشتی، مراۃ مداریہ، مخطوطہ خدابخش لائبریری، اوراق ۳ ب تا ۴ الف

شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، احمدی پریس دہلی، صفحہ ۲۰۰

[illegible] مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، [illegible] لطیفہ ۴۱

اخبار الاخیار، صفحات ۲۰۱ تا ۲۰۲

ملاحظہ کیجئے: Epigraphia Indica : Arabic and Persian Supplement, ed. Z.U.A. Desai, 1964, p.64.

۱۹ ملاحظہ کیجئے قیام الدین احمد: Corpus of Arabic and Persian Inscriptions of Bihar, Patna, 1973, p.132.

۲۰ ملفوظات شاہ مینا، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، ورق ۴۶ الف

۲۱ ملا عبدالقادر بدایونی، نجات الرشید، بتصحیح سید معین الحق، لاہور ۱۹۷۲ء، صفحہ ۱۶۳

۲۲ نجات الرشید، صفحہ ۱۶۴

۲۳ تذکرۃ المتقین، مرتبہ: سید محمد امیر حسن، کان پور، ۱۳۲۲ھ، صفحہ ۱۶۲

۲۴ خوافی خاں، ہسٹری آف اورنگ زیب۔ انگریزی ترجمہ: معین الحق، کراچی، ۱۹۷۵ء، صفحہ ۵۲

۲۵ عبدالرحمن چشتی، مراۃ مداریہ، ورق ۱۲۵ الف

۲۶ مراۃ مداریہ، ورق ۲۴ ب

۲۷ ملا قطبی ہروی، تذکرہ مجموعہ شعرائی جہانگیر شاہی، مرتبہ: محمد سلیم اختر، کراچی، ۱۹۷۷ء، صفحہ ۶۴

۲۸ ایضاً، صفحات ۶۳-۶۴

۲۹ تاریخ فخرالدین مبارک شاہ۔ مرتبہ: ای۔ ڈینیس راس، لندن، ۱۹۲۷ء، صفحہ ۷۰
مرتب نے محمد بن منصور بن سعید معروف بفخر مدبر کو غلطی سے اس کے ہمعصر ملک الشعرا فخرالدین مبارک شاہ مارورودی تصوّر کرلیا ہے اور اسی وجہ سے شجرہ انساب کے مقدمہ کو تاریخ فخرالدین مبارک شاہ کا غلط نام دے دیا ہے حالانکہ اس کا صحیح نام تاریخ فخر مدبر ہونا چاہیے۔

سید محمد عزیز الدین حسین

تصوّف اور اہلِ تشیع

عام طور سے یہ خیال ہے کہ شیعہ فرقے کا تصوف سے کوئی تعلق نہیں اور اسی لیے اہل تشیع تصوف اور صوفیائے کرام سے نہ صرف لاتعلق رہتے ہیں بلکہ اس کے مخالف بھی ہیں۔ یہ بات کسی حد تک صحیح بھی ہے اس لیے کہ شیعہ فرقے سے تعلق رکھنے والے بیشتر حضرات کا تصوف سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ صورت حال سنّی فرقے سے تعلق رکھنے والے حضرات کے ساتھ بھی ہے کہ ان میں بھی ایک کثیر تعداد تصوف اور صوفیاء دونوں سے برگشتہ ہے۔ لیکن اس کے باوجود سنّی حضرات میں ایسے افراد کی تعداد نمایاں ہے جن کا تعلق تصوّف اور صوفیاء سے ہے۔ یہ صورت شیعہ حضرات میں نہیں ہے۔ اس کی وجہ صرف لاعلمی ہی نہیں بلکہ عقائد کو بھی دخل ہے۔ اسی بنیاد پر یہ بات دونوں فرقوں میں عام ہے کہ شیعہ حضرات کا کوئی تعلق تصوف سے نہیں اور نہ ہی شیعہ حضرات میں کوئی صوفی ہوئے اور نہ ہی تصوف سے متعلق کوئی کتاب لکھی گئی۔ یہاں یہ بات بھی واضح کرنا چاہوں گا کہ میری سمجھ کے مطابق صوفیائے کرام کا تعلق کسی مسلم فرقے سے نہ تھا

ڈاکٹر سید محمد عزیز الدین حسین، ریڈر، شعبۂ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

وہ تو فرقہ واریت کے اصولی طور سے قائل ہی نہ تھے یہ تو ہم نے ان کو فرقوں میں بانٹ دیا ہے۔ وہ اصل اسلام پر قائم تھے جس کی بنیاد دو چیزوں پر تھی۔ ایک قرآن اور سنت نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور دوسری قرآن ہی کی روشنی میں قل لا اسئلکم علیہ اجراً الی المودۃ فی القربیٰ کے مطابق اہل بیت سے حد درجہ محبت۔ وہ نہ سنّی تھے اور نہ شیعہ تھے وہ صرف پیرو اسلام تھے۔ یہاں اہل تصوف کی طرف اہل تشیع کے میلان اور عدم میلان دونوں کی جانب اشارہ کرنا بے محل نہ ہوگا۔

سادات ہمدانیہ جو جلالی، ضلع علی گڑھ میں میر کمال الدین ہمدانیؒ یعنی ہمایوں بادشاہ کے عہد سے سکونت پذیر ہیں، شاہ ہمدان' میر سید علی ہمدانی کی نسل سے ہیں سادات ہمدانی کا زیادہ تر تعلق سنی فرقے سے ہے لیکن سادات ہمدانی الجلالوی کا تعلق شیعہ فرقے سے ہے۔ میر سیّد علی ہمدانی کا تعلق صوفی سلسلہ کبرویہ سے تھا۔ راقم السطور کے دادا حکیم سیّد محمد ریاض الدین حسین مرحوم اکثر تصوف کے نکات بیان کرتے اور صوفیار کے کارنامے بیان کرتے۔ وہ علمار کے بھی قدردان تھے لیکن ان کا جھکاؤ صوفیاؑ کی طرف زیادہ تھا۔ ان کے وہ ارشادات آج بھی میرے ذہن میں محفوظ ہیں۔ ان کے اس رجحان کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب ان کا انتقال ہوگیا تو ان کے چالیسویں کی مجلس پڑھنے کے لیے مولانا سیّد کلب عابد صاحب (مرحوم) کو میرے والد نے مدعو کیا۔ جب مجلس ہوگئی تو مولانا سیّد کلب عابد صاحب (مرحوم) نے انکشاف کیا کہ ان کے پاس ایک خط گیا جس میں لکھا تھا کہ جن صاحب کے چالیسویں کی مجلس پڑھنے آپ جلالی آرہے ہیں وہ علمار کے خلاف اور صوفیار کے حامی تھے لہٰذا آپ کا آنا درست نہ ہوگا۔ قیاس یہ ہے کہ یہ خط سادات اثنا عشری ساکن جلالی میں سے ہی کسی شخص نے لکھا ہوگا۔ بہرحال مولانا سیّد کلب عابد صاحب (مرحوم) اور مولانا سیّد راحت حسین صاحب نے اس بات کی سخت مذمّت کی۔ اس خط کی طرف میں نے اس لیے اشارہ کیا تاکہ ظاہر ہو سکے کہ شیعہ عوام اپنی لاعلمی کے باعث تصوف اور صوفیار کے بارے میں کیا رائے رکھتے ہیں۔

اسلامی تصوف کی بنیاد قرآن اور سنّت نبوی حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر قائم ہے۔ اصحاب صفہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں مسجد نبوی میں دن رات عبادت الٰہی میں مصروف رہتے۔ مادی معاملات سے انھیں کوئی لگاؤ نہ تھا۔ ان حضرات میں مثال کے طور پر حضرت ابوذر غفاری اور حضرت حذیفہ شامل ہیں۔ تصوف نے تحریک کی شکل کیوں اختیار کی، اس کی مختلف وجوہات ہیں۔ ایک تو یہ کہ علمار نے عبادات کو بہت واجبی بنا دیا۔ صوفیاء بندگی معبود کو واجبات تک محدود رکھنے سے مطمئن نہ تھے۔ صوفیار کے ہاں قلبی خواہش تھی کہ وہ عبادت اس طرح کریں کہ جس طرح عبادت کرنے کا حق ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ معرفت الٰہی کتابوں کے ذریعے سے حاصل نہیں ہوسکتی بلکہ اپنے آپ کو عشق الٰہی میں غرق کرنا ہوگا ؎

در کنز و ہدایہ نتواں دید خدارا
آئینہ دل بیں کہ کتابی بہ ازیں نیست

دوسری وجہ خلافت راشدہ کے خاتمے کے بعد جب ملوکیت کا قیام امیر معاویہ کی قیادت میں عمل میں آیا تو مسلمانوں کو محسوس ہوا کہ اس سیاسی تبدیلی کے بعد اسلامی نظام قائم نہ رہ سکے گا۔ تبدیلی صرف سیاست کی حد تک محدود نہ رہے گی بلکہ مذہبی اور سماجی زندگی بھی متاثر ہوگی جس کے نتیجے میں اصل اسلامی روح ختم ہوجائے گی اور نتیجہ اس کا ایسا ہی ہوا۔ اس مسئلے پر سیر حاصل بحث مولانا سیّد ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی کتاب خلافت و ملوکیت میں کی ہے۔ لہٰذا صوفیا نے اسلام کے تحفظ کے لیے تصوف کو تحریک کی شکل دی۔ پہلے تصوف پر کتابیں لکھیں پھر وہ صوفیائے کرام اپنے وطن سے ہجرت کرکے دنیا کے مختلف علاقوں میں اسلام کی تبلیغ کے لیے پھیلے اور انہی علاقوں میں سکونت اختیار کرکے وہاں کے عوام میں رہ کر ان کو راہ اسلام پر لانے کی کوشش کی۔ صوفیار کے اس تبلیغی مشن میں صرف مسلمان ہی نہ تھے بلکہ انھوں نے غیر مسلم عوام سے بھی رابطہ قائم کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ صوفیاء کا نظریہ تھا کہ چونکہ سب کا خالق اللہ ہے لہٰذا ہم کو بھی ان سے تعلق قائم کرنا چاہیے۔ اسی کا نتیجہ تھا

کہ ان کی خانقاہوں کے دروازے بلا امتیاز مذہب وملّت سب کے لیے کھول دیے گئے صوفیاء کے اس رویّے نے غیر مسلم عوام کو کافی متاثر کیا اور ان کا اثر بڑھتا گیا. علماء جو حکومت وقت کا سہارا لے کر غیر مسلموں کو مسلمان بنانا چاہتے تھے اس میں نہ صرف انھیں ناکامی ہوئی بلکہ اس رویّے سے غیر مسلم عوام میں ان کے خلاف نفرت بھی بڑھی. صوفیاء نے اس کے برعکس غیر مسلموں کے دل جیت لیے اور بعض غیر مسلم خود اسلام کی طرف راغب ہو کر مشرف بہ اسلام ہوئے. اس کی مثال چودھویں صدی عیسوی کے مولانا ضیاءالدین برنی اور میر سیّد علی ہمدانی ہیں۔ برنی دہلی میں باوجود اپنے جوشِ ایمانی کے ایک غیر مسلم کو بھی مسلمان نہ بنا سکے جب کہ میر سیّد علی ہمدانی نے کشمیر میں سیکڑوں ہندوؤں کو اپنے کردار سے متاثر کر کے مسلمان کیا.

نقشبندیہ کے علاوہ تمام صوفی سلسلے حضرت علیؓ سے منسوب ہیں. حضرت امام جعفر صادق صوفی کی تعریف ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں:

من عاشق فی باطن الرسول فھو صوفی

([illegible] رسولؐ پر زندگی بسر کرے وہ صوفی ہے)[2]

حافظ ابونعیم اس حدیث کی شرح اس طرح فرماتے ہیں:

"امام جعفر صادق نے باطن رسولؐ سے حضرت کے اخلاق طاہرہ اور آخرت کے اختیار کرنے کو کہا ہے. پس جو شخص اخلاق رسولؐ سے آراستہ ہو جاوے اور اس امر کو اختیار کرے جو رسولؐ نے اختیار فرمایا اور رغبت کرے اس طرف جدھر رسولؐ نے رغبت فرمائی اور پرہیز کرے اس سے جسے رسولؐ نے چھوڑا تو گویا اس نے صفائے قلب حاصل کر لیا."[3]

تصوف کو علمائے شیعہ نے بھی اپنایا اور تصوف پر مستند کتابیں تصنیف فرمائیں. تصوف کے اثبات میں شیخ رضی الدین ابی نصیر الطبرسی کی تصنیف مکارم اخلاق، علامہ ولی کی تصنیف شرح تجرید، شیخ یعقوب کلیسی کی کتاب کفر و ایمان از کافی، شیخ صدوق کی تصنیف ثواب الاعمال وعیون اخبار الرضا، شیخ صفی الدین

اسحٰق مقدس اردبیلی کی صفوۃ الصفا مشہور بہ مقالات، شیخ نصیر الدین طوسی کا رسالہ اوصاف الاشراف، دیوان خواجہ نصیر الدین طوسی، شیخ ورام کندی کی مجموعہ ورّام، سید رضی الدین علی ابن طاؤس کی کتاب الطرائف علی مذہب الطوائف و کتاب منہج الدعوات و کتاب بوف، شیخ شمس الدین محمد مکی شہید اوّل کی کتاب الیقین، شیخ ابن فہد ولی کی کتاب عدہ الداعی، شیخ ابن ابی جمہور الائی کی کتاب مجلی المرات و کتاب عوالی الالی، شیخ زین الدین عاملی شہید ثانی کی کتاب منیۃ المرید و کتاب اسرار الصلوٰۃ، ملا محمد تقی مجلسی کی السالکین و تشویق السالکین، ملا محمد باقر مجلسی کا رسالہ اجو بہ در حق الیقین و بحار الانوار و رسالہ اعتقادات و سیر سلوک مجلسی، شیخ محمود ستری التبریزی کی مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مولانا شیخ رضا کی برہان المرتاضین اور قاضی سیّد نور اللہ شوستری شہید ثالث کی مجالس المومنین نوادرِ تصوف کی حیثیت سے مشہور ہیں۔

ملاّ محمد تقی مجلسی (متوفی ۱۰۷۰ھ) نے تصوف پر ایک رسالہ تشویق السالکین لکھا۔ اس میں انھوں نے تصوف سے متعلق مسائل سے بحث کی ہے۔ یہ رسالہ اس طریقت سے متعلق ہے جس پر جملہ عارفین اور صوفیائے کرام عامل رہے ہیں۔ اس کا ترجمہ حکیم سیّد محمد ریاض الدین حسین (مرحوم) نے کیا تھا جو ان کے کتب خانے میں محفوظ ہے۔ یہ رسالہ ان آیات قرآنیہ واذکار ادعیہ ماثورہ پر مشتمل ہے جو تعقیبات نماز پنجگانہ، اعمال ہفتہ و ماہ و سال، اعمال اربعین اور اوراد سے تعلق رکھتے ہیں جنھیں اختیار فرما کر عارفین نے سلوک و عرفان حق تعالیٰ کی منزلیں طے کیں۔ اس رسالے میں علامہ مجلسی نے واضح طور پر ثابت کیا ہے کہ علمائے شیعہ اثنا عشریہ بھی تصوّف کے قائل اور اس پر قائم رہے ہیں۔ مقدمۂ کتاب میں علاّمہ مجلسی فرماتے ہیں:

> "اما بعد اس طرح عرض کرتا ہے محتاج غفران وفی پروردگار محمد تقی مجلسی صاحبان فہم وبصیرت پر پوشیدہ نہ رہے کہ جن وانس کی ایجاد کی علّت غائیہ شناخت حضرت رب العزّت ہے۔ چنانچہ آیۂ وافی

ھدایۃ وما خلقت الجن والانس الا یعبدون ای یعرفون

اس پر شاہد رہے اور معرفت کا سب سے اقرب طریقہ، طریقہ حقہ، رضویہ ذھبیہ، معروضیہ مرتضوی ہے جس کو طریق تصوّف وحقیقت بھی کہتے ہیں اور وہ مراد ہے تحصیل قرب معرفت رب العالمین سے بطریق زہد و ریاضت اور قطع تعلق خلقت سے عادت رکھنا عبادت کی۔"[۵]

علامہ مجلسی اس رسالے کی تصنیف کی وجہ بتاتے ہوئے بیان فرماتے ہیں :

"الحال ایک ایسی جماعت پیدا ہوئی ہے جن کو شریعت سے کوئی خبر ہے نہ طریقت کا کوئی اثر ہے اور وہ اس طریقہ حقہ کا انکار کرتے ہیں محض بوجہ اس کے کہ ان کو آیات ائمہ اظہار پر وقوف حاصل نہیں ہے اور نہ ان میں فکر و تدبر کر سکتے ہیں اور نفس وغذا کی پیروی کرتے ہیں جس کا پھل حسد و عناد و تعصب ہے۔ اگرچہ مشہور ہے کہ چمگادڑ اگر وصل آفتاب کی خواہش نہیں کرتی تو بازار آفتاب کی رونق بھی نہیں کھوتی۔ لیکن چونکہ اونکا انکار اس نعمت عظمیٰ سے بعضوں کی محرومی کا باعث ہوتا ہے لہٰذا اس فقیر محمد تقی مجلسی سے بعض دوستوں نے التماس کیا کہ اس طریقہ کی حقیقت پر ایک مختصر رسالہ لکھا جاوے تاکہ شیعیان امیرالمومنین اس سعادت سے بے نصیب نہ رہیں۔"[۶]

اس کے بعد لکھتے ہیں :

"منجملہ جن کے حدیث سیّد عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے کہ آپ نے ابن مسعود کو ہدایت کی کہ اے ابن مسعود آتش جہنم اس شخص کے واسطے ہے کہ مرتکب حرام کا ہووے اور بہشت اس شخص کے واسطے ہے کہ جو ترک حرام کرے لہٰذا تجھے لازم ہے کہ ترک حرام کرے اور زہد کو اپنا شعار کرے۔ دنیا میں تیرے زہد پر خدائے تعالیٰ ملائکہ پر مباہات کرتا ہے اور رحمت کرتا ہے تجھ پر جبار عالم اور یہ ہے طریقہ زہد کے ہر درجہ

ہیں اور ترک دنیا میں"۔ [۸]

علامہؒ۔ ی اصحاب صفہ کی فضیلت کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اصحاب صفہ کی فضیلت محتاج بیان نہیں ہے اور ان میں سے ہر ایک کو صفی کہتے ہیں یعنی منسوب بہ صفہ یہاں تک کہ کثرت استعمال سے صوفی ہوگیا۔ یہاں بقدر حاجت شیخ ابوسعید سہروردی وغیرہ وجہ تسمیہ یہ بتاتے ہیں کہ اکثر جو پشمینہ پوش رہتے تھے اون کو صوفی کہتے تھے۔ شیخ ابن جمہور احسائی کا کہنا ہے کہ تصوف کو "صوف" سے لیا ہے اور اس میں تین حرف" صاد کو صبر سے اور واؤ کو وفا سے اور فا کو فقر و غنا سے لیا ہے"۔ [۸]

شیخ نصیر الدین طوسی کی رائے کے بارے میں وہ رقمطراز ہیں:

"مصنف شرح اشارات و دیوان و مثنوی و کتاب اوصاف الاشراف و درود طوسی اعلم شیعہ اس علم میں بہت سی تصنیفیں اور علم کلام میں متعلق ذات و صفات الٰہی و دلائل عقلی و نقلی سے بیان فرمایا ہے کافی ہے۔ اگر کوئی فرق کرے تو اس کو چاہیے کہ ریاضت شاقہ کرے اور نفس امارہ کو قید کرے اور واہیات خیالات کو چھوڑے تاکہ اس کے دل کو نور ہدایت سے منور کرے تاکہ مجاہدۂ نفس سے آثار ملکوتیہ اور آثار جبروتیہ مشاہدہ اور اس کے دل پر پوشیدہ حقیقتیں روشن ہوں لیکن یہ لباس ایسا نہیں ہے جو صاحب قد کے قد و قامت کے واسطے تیار کیا گیا ہو"۔ [۹]

اسی طرح سید رضی الدین علی ابن طاؤس کے بارے میں لکھتے ہیں:

"مسلک زہد و ریاضت کا رکھتے تھے جیسا کہ شیخ شہید مکی کتاب اربعین میں اون کے فضائل شمار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اپنے زمانے کے لوگوں میں سب سے زیادہ زاہد اور صاحب کرامات

کمالات تھے"۔[۱۰]

اس کے آگے لکھتے ہیں :

"صاحب تفسیر بحر الامواج نے ستر ہزار دلائل اور احادیث اہل بیت
میں درج کیے ہیں اس بیان میں کہ وہ شیعہ جو صوفی نہ ہو شیعہ نہیں
ہے اور جو صوفی کہ شیعہ نہ ہو صوفی نہیں ہے۔ تصوف طریقہ مرتضویہ ہے
اور تصوف اور تشیع کے ایک معنی ہیں۔"[۱۱]

شیخ شہید مکی کی رائے بیان کرتے ہیں :

"طالب علم کو چاہیے کہ اوّل اپنے باطن کو پاک کرے، نفسانی
خواہشات سے اور صاف مہلکات شیطانی سے تاکہ نیت خالص اور
اخلاص تمام سے طلب علم میں مشغول رہے اور مجاہدۂ نفس صاحبان دل
کی طرف رجوع کرے۔ اگر صاحب دل کو نہ پاوے تو گوشہ گیری اور تنہائی
اختیار کرے۔ حصول عالم علوم رسمیہ کے بعد چاہیے کہ تحصیل علم حقیقت
کی طرف رجوع کرے جو کہ تمام علوم کا نتیجہ ہے"۔[۱۲]

شیخ بہاء الدین محمد عاملی اپنے اشعار میں فرماتے ہیں :

علم رسمی سر بسر قیل است و قال   نہ ازو کیفیت حاصل نہ حال
طبع را افسردگی بخشد دوام   مولوی باور نہ دارد این کلام

قاضی سید نور اللہ شوستری کی رائے بیان کرتے ہیں :

"تصوف شیعوں کا طریقہ ہے بلکہ عین تشیع ہے۔ دلائل
تو یہ اور تفصیل سے بیان کیا ہے کہ علماء شیعہ سے کوئی اس طریقہ کا
منکر نہیں تھا بلکہ سب صوفی ہوئے ہیں"۔[۱۳]

سید امداد امام اپنی تالیف مصباح الظلم و الفیاح البہم میں لکھتے ہیں :

"فرقہ امامیہ کو باہر سے تصوف کے لیے آنے کی حاجت نہ تھی
ان کا مذہب ہی روحانی پہلو رکھتا تھا۔ ان کے اماموں کی تعلیمات

ہی جان تصوف تھیں پس جب کہ مذہب امامیہ میں روحانیت کی کوئی کمی نہ تھی تو اس فرقے کا اپنی حالت موجودہ پر قانع رہنا فطری امر تھا۔ عوام کی یہ ایک غلط فہمی ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ مذہب امامیہ تصوف سے بے تعلق رکھتا ہے۔ مذہب امامیہ میں بھی تصوف ہے۔ مگر یہ تصوف وہ ہے جو عین قرآن و حدیث و تعلیم ائمہ معصومین ہے۔"[۱۴]

اس کے بعد لکھتے ہیں:

"واضح ہو کہ فرقہ امامیہ میں بھی تصوف ہے۔ مگر فرقہ امامیہ کا تصوف شرع محمدیؐ کے خلاف ایک جو برابر بھی نہیں ہے۔ امامیہ بھی اولیاء اللہ کے قائل ہیں۔ صوفی فرقہ شیعہ میں بھی گزرے ہیں۔ مثلاً صدر الدین شیرازی، عبدالرزاق لاہجی، ملاحسین کاشفی، حافظ رجب برسی وغیرہ"[۱۵]

قاضی سید نوراللہ شوستری جو کہ عہد اکبر اور عہد جہانگیر میں قاضی کے عہدے پر فائز تھے۔ انھوں نے علاوہ دوسری کتابوں کے ایک کتاب مجالس المومنین ۱۶۰۲ء میں تالیف فرمائی۔ یہ کتاب بارہ مجالس پر مشتمل ہے جس میں چھٹی مجلس میں تصوف سے بحث کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جو بھی صوفیاء اور حکماء گزرے ہیں وہ سب شیعہ تھے اور ان کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ ان میں سے کچھ اسمائے گرامی یہ ہیں: محی الدین ابن العربی، امام غزالی، شیخ شہاب الدین سہروردی، نجم الدین کبریٰ، بایزید بسطامی، جلال الدین رومی، شیخ مصلح الدین سعدی، خواجہ حافظ شیرازی، فرید الدین عطار، سید اشرف جہانگیر سمنانی، سید معین الدین چشتی، میر سید علی ہمدانی وغیرہ۔"[۱۶]

مولوی محمد باقر موسوی اپنی کتاب اختر درخشاں میں لکھتے ہیں:

"ایرانی دماغ نے عربی ذہن کی بہ نسبت تصوف اور باطنیت کو قبول کر لیا تھا۔"

اس کے بعد اثبات تصوف کے بارے میں لکھتے ہیں:

"شیعہ فقہا میں سے متعدد ایسے گزرے ہیں جن کے ایک

کف میں جام شریعت تھا اور دوسرے ہاتھ میں پیمانۂ تصوف۔ انھوں
نے شریعت کے علوم اور عرفان کے رموز میں ایک حسین امتزاج
پیدا کر دیا ہے۔"[۱۷]

کتاب اختر درخشاں پر تقریظ کے دوران مولانا سید ظفر الحسن صاحب فرماتے ہیں:

"یہاں بھی ایسے ان گنت خطے ہیں جن میں اسلاف کرام
نے ابتداءً تصوف کے رنگ میں تشیع کی تبلیغ کی۔"[۱۸]

سید محمد نور الدین اپنی تالیف چراغ نور میں احوال ظفر آباد کی ابتدا میں لکھتے ہیں:

"جونپور اور ظفر آباد کی خانقاہوں اور مدرسوں میں بڑی نمایاں
خوبی یہ تھی کہ وہ اسلامی اتحاد کے بڑے قوی اور مستحکم حصار تھے جہاں
باہمی اخوت اور ہمدردی کی پائیداری کی بنیادیں پڑی تھیں وہاں مختلف
اسلامی فرقے کچھ اس طرح گھلے ملے تھے کہ تمیز مشکل تھی۔ علماء، فقراء،
سجادہ نشین اور درویشوں میں حنفی بھی تھے اور امامیہ بھی تھے کہ سب کا
گوشہ نظر ایک تھا اور حق طلبی مقصود تھی۔ اس وادی میں فرقہ بندی
کے فرق مٹ کر طبیعتیں یکسو ہو جاتی تھیں اور ایک امتزاجی عالم نظر
آتا تھا۔"[۱۹]

اسی کے ساتھ اگر ہم عزاداری امام حسین اور نذر و نیاز پر نظر ڈالیں جو اثنا عشری فرقے کی روح ہے تو یہ بھی صوفیاء ہی کی دین ہے۔ اس لیے کہ نذر و نیاز کے طریقے اور عزاداری کی رسومات صوفیاء نے قائم کیں۔ یہ سب توصل کے طریقے ہیں۔ عزاداری یا اس کی رسومات کا ذکر سال بھر کے تجویز کردہ اعمال کی کتاب تحفۃ العوام جو کہ شیعہ فرقے میں مقبول ہے اور تقریباً ہر گھر میں موجود ہے اس میں نہیں ملتا۔ صوفیاء نے عزاء حسین کے لیے امام باڑہ قائم کیا۔ امام باڑہ اور درگاہ کا مزاج یکساں ہے کہ اس کے دروازے سب کے لیے کھلے ہیں۔ امام باڑہ ہندی لفظ سے بنا ہے اور صوفیاء عزاء حسین کو ہندوستانی سماج کا ایک مرکز بنانا چاہتے تھے۔ اور آخر کار عاشورۂ محرم کو

ہندوستانی سماج میں ایک خاص اہمیت شامل ہوگئی۔ اس کے نتیجے میں عزاداری حسین صرف مسلمانوں تک محدود نہ رہی ہندو بھی اس میں شامل ہو گئے اور دس محرم کو زیادہ تر ہندوستانی غم کا دن منانے لگے۔ اپنی دکانیں بند کرتے اور کربلا کے پیاسوں کی یاد میں شربت کی سبیل کا انتظام کرتے۔ یہ صوفیاء کا ہندوستان میں ایک عظیم کارنامہ ہے۔ جیسے جیسے عزاداری حسین پر صوفیاء کا اثر ختم ہونا شروع ہوا عزاداری حسین بھی محدود ہوتی چلی گئی۔ اور اسی ملک میں جہاں سب مل کر عزاحسین میں شامل ہوتے تھے۔ دس محرم کے جلوس کی وجہ سے فسادات ہونے لگے۔

صوفیائے کرام نے اہل بیت کو جو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے وہ محتاج بیان نہیں۔ خود میر سید علی ہمدانی نے ایک کتاب اسی عنوان کے تحت تصنیف فرمائی جس کا نام انھوں نے مودۃ القربیٰ رکھا۔ شاہ ہمدان اپنی ایک رباعی میں فرماتے ہیں [۲۱]

گر حب علی و آل بتولت نبود — امید شفاعت زرسولت نبود
در طاعت حق جملہ بجا آری تو — بے مہر علی ہیچ قبولت نبود

ملا شیخ محمد قطب قلندری نے تصوف کی تعریف اس طرح فرمائی ہے:

"درویشں دو چیزوں کا نام ہے ایک تہذیب اخلاق اور دوسرے محبت اہلبیت نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم۔"[۲۲]

جو بات میں نے ابتدا ًعرض کی تھی اسی پر ان الفاظ کے ساتھ اختتام کروں گا کہ تصوف کا مقصد ہی تھا کہ مسلمان تہذیب نفس، درستیٔ اخلاق اور تصفیۂ باطنی سے ایک رنگ پر آئیں اور ایک سطح پر باہم ہو جائیں۔ فرقوں کا اختلاف ان میں فرقہ بندی کے خیالات اُبھار نہ سکا۔ جب تک یہ رنگ ان پر غالب رہا ان کا شیرازۂ اتحاد بکھرنے نہ پایا۔

حواشی

[۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: حکیم سید محمد کمال الدین حسین، صاحب مودۃ القربیٰ، مالیگاؤں ۱۹۸۴ء

ک۲ حکیم سید محمد کمال الدین حسین۔ ذخیرۂ جلالی کے چار اہم مخطوطات۔ خدابخش جرنل ۶۹۔۷۰ء، صفحہ ۱۲۷

ک۳ ملا محمد تقی مجلسی۔ تشویق السالکین۔ یہ مخطوطہ کتب خانہ سید شاہ خیرات علی میں محفوظ ہے۔

ک۴ ایضاً صفحہ ۱۲۱

ک۴ ایضاً صفحہ ۱۲۱

ک۵ ایضاً صفحہ ۱۲۱

ک۶ ایضاً صفحہ ۱۲۴

ک۷ ایضاً صفحہ ۱۲۴

ک۸ ایضاً صفحہ ۱۲۴

ک۹ ایضاً صفحہ ۱۲۵

ک۱۰ ایضاً صفحہ ۱۲۵

ک۱۱ ایضاً صفحہ ۱۲۵

ک۱۲ ایضاً صفحہ ۱۲۵

ک۱۳ قاضی سید نور اللہ شوستری۔ مجالس المومنین

ک۱۴ تشویق السالکین، صفحہ ۱۲۵

ک۱۵ ایضاً صفحہ ۱۲۸

ک۱۶ قاضی سید نور اللہ شوستری۔ مجالس المومنین

ک۱۷ مولوی محمد باقر۔ اختر درخشاں۔ (بڈگام) صفحہ ۷۹

ک۱۸ خدابخش جرنل۔ صفحہ ۱۲۹

ک۱۹ سید محمد نورالدین۔ چراغ نور یعنی بیان احوال ظفرآباد۔ جونپور ۱۹۲۳ء، صفحات ۸، ۹

ک۲۰ امام باڑہ ہندی لفظ سے بنایا گیا تھا لیکن امام باڑہ کے نام کو اس طرح تبدیل کر دیا گیا ہے۔ کچھ لوگ امام بارگاہ یا حسینیہ کے نام سے پکارتے ہیں۔

ک۲۱ صاحب مودۃ القربیٰ۔ صفحہ ۴۱

محمد یٰسین مظہر صدیقی

تصوّف اور تکمیلِ انسانیت

سیّد مظہر الحق قادری میموریل لکچر، منعقدہ ۱۸ دسمبر ۱۹۸۸ء، حیدرآباد

انسانیت متعدد اور گوناگوں ارتقائی منزل سے گزر کر پایۂ تکمیل کو پہنچی ہے یا پہنچ سکتی ہے۔ اس کے تمام ارتقائی مراحل حکمتِ الٰہی کے تحت ایک تدریجی عمل کے ساختہ و پرداختہ ہیں۔ تخلیقِ انسانی کے اولین مرحلے میں رب العالمین نے انسان کو خلیفۂ الٰہی کہہ کر اس کی پیدائش و تخلیق کا انتہائی مقصود اور آخری مرحلہ خلافت قرار دیا تھا۔ اور واضح کر دیا تھا کہ خلافتِ الٰہی کے اہل وہی انسان ہوں گے جو عہدِ الٰہی کو پورا کریں گے، اور اس کے فرستادوں اور رسولوں کے ذریعے نازل شدہ احکامِ الٰہی کی تعمیل پر کمربستہ رہیں گے ورنہ باغیوں اور ظالموں کو خلافتِ الٰہی نصیب نہ ہوگی۔ روزِ ازل میں جو عہد اور قول و قرار خلاقِ عالم نے اپنی اشرف المخلوقات سے لیا تھا۔ اس کی تجدید و تاکید اور خلافتِ الٰہی کے اہل بنانے کی تعلیم و تدریس کے لیے اس حکیم و دانا نے اپنے آسمانی اور ارضی رسولوں اور پیغمبروں کا ایک عظیم و زرّیں سلسلہ جاری رکھا۔ کمزور و جلد باز فطرت کے مالک انسان کی ذہنی اور اخلاقی، روحانی اور دنیاوی تربیت

پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی، ادارۂ علوم اسلامیہ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

کا ایک تدریجی نصاب قائم کیا۔ اوّلین رسول حضرت آدم علیہ السّلام کے بعد ہزارہا رسول بھیجے، ہر خطّہ اور قوم میں ہادی و رہبر مبعوث کیے۔ ہر گروہِ انسانی اور جماعتِ آدم کو ان کے ذریعے تکمیلِ انسانیت اور تہذیبِ آدمیت کا ہر موقع فراہم کیا تاکہ کسی گروہ اور طبقے کو عذر خواہی اور تاویل کا عذرِ لنگ باقی نہ رہے۔ فطرتِ انسانی اور طبیعت آدمی جب اپنی تکمیل کے تمام ضروری اوّلین مدارج پورے کر چکی اور اس قابل ہوگئی کہ وہ آخری بام پر کمند ڈال سکے تو اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور آپ کے ذریعے انسانیت کو پیغام کمال و تکمیل عطا فرمایا۔ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خالق و مالک کے آخری منصوبے اور خاتم نسخۂ کیمیا کے مطابق اپنے اصحاب اور انسانی معاشرے کی نہ صرف تربیت فرمائی بلکہ مختلف ارتقائی تدریجی مراحل سے گزار کر ایک مثالی معاشرہ قائم کر دیا جو تکمیلِ انسانیت کی معراج حاصل کر چکا تھا اور جس سے آگے جانے کی فطرتِ انسانی میں نہ تاب تھی، اور نہ ضرورت۔ قرآن کریم نے اسی کو "اکمالِ دین"، اتمامِ نعمت" اور "تشکیلِ اسلام مرضیٔ الٰہی" قرار دیا ہے۔ مقصدِ بعثت۔تکمیل انسانیت۔ پورا ہو چکا تو آپ اس دنیائے فانی سے تشریف لے گئے کہ فرمانِ الٰہی کے بموجب ہر جان کو ایک دن اپنے اصلی مرکز کی طرف لوٹنا' اپنے مالک و آقا کے آگے حاضر ہونا اور اپنے زندگی کے کاروبار کا جواب دینا ہے۔

تکمیلِ انسانیت اور تشریفِ آدمیت کا مکمل نصاب قرآن مجید اور سُنّتِ نبوی کی شکل میں موجود ہے اور وعدۂ الٰہی ہے کہ وہ قیامت تک موجود رہے گا۔ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دمِ واپسیں فرمایا تھا کہ " میں تم میں دو چیزوں کو چھوڑے جا رہا ہوں: کتابِ الٰہی اور اپنی سُنّت ــــ اگر تم ان دونوں کو مضبوطی سے تھامے رہو گے تو کبھی جادۂ انسانیت سے نہ بھٹکو گے"۔ آپ کے اصحابِ کرام اور خلفائے عظام نے ان دونوں قندیلوں (ثقلین) کو نہ صرف اپنی زندگی کو روشن و منور کرنے کے لیے تھامے رکھا بلکہ مخلوقِ الٰہی کے ایک بہت بڑے طبقے کو اس کی

نورانیت سے بہرہ ور کر کے مقصدِ حیات سے ہمکنار کر دیا۔ وہ اسی عظیم و بابرکات مقصد کے لیے قریہ قریہ پھرے۔ بستی بستی ڈھنڈورا پیٹا، ملکوں ملکوں سربکف گئے اور قوموں قوموں کو اس سے نہال و مالا مال کر دیا۔ جس طرح انبیائے کرام کا سلسلۂ زرّیں قائم و دائم رہا کہ ایک کا جلایا ہوا چراغ دھندلانے اور ٹمٹمانے لگا تو دوسرا اسے پھر سے روشن کرنے آ گیا اور آخری فانوس ہدایت و نور خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم نے روشن کیا اور اپنے بعد اسے اپنے جلیل القدر صحابہ اور عظیم المرتبت خلفاء کے سپرد کیا اسی طرح صحابہ کرام و خلفاءِ رسول نے اپنا کام پورا کر کے اس مشعلِ ہدایت کو اپنے جانشینوں کے سپرد کر دیا جن کو ہم اصطلاحاً تابعین کرام کے نام سے یاد کرتے ہیں اور پھر تابعین کرام نے اس نصابِ الٰہی کے مطابق جو ان کو بابِ نبوت و رسالت بند ہونے کے بعد صحابۂ رسول سے ملا تھا اپنے اپنے علاقے، خطّے اور قوم میں تعلیم و ارشاد کی مجلسیں سجائیں اور بے شمار آدمیوں کو انسانیت کی معراج تک پہنچا دیا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ رسالت و نبوت کا سلسلہ تو ختم ہوا مگر اللہ تعالیٰ ہر صدی کے اختتام پر امتِ مسلمہ میں مجددین پیدا کرتا رہے گا جو انسانوں کو ان کے مقصدِ حیات سے باخبر اور آدمیت کی بگڑی کو بناتے رہیں گے۔ پیغامِ الٰہی کے یہ مجددینِ کرام طبقۂ تابعین ہی سے ابھرنے لگے اور پھر تبع تابعین اور بعد کے طبقات میں جب ان کی ضرورت شدید اور ان کے تجدیدی کاموں کی حاجت لازمی ہو گئی تو وہ اپنے موعودہ اوقات میں ظاہر ہوتے گئے اور فرمانِ حق کے مطابق وہ اسلام کی تجدید کرتے اور انسانی معاشرے کو اس کے مقصدِ منہاج سے باخبر کرتے اور اصل اسلام کے عملی نمونے قائم کرتے رہے۔

مجددین اور تجدیدی کام کے ضمن میں کچھ ایسا عمومی تاثر پیدا ہو گیا ہے کہ یہ رتبۂ بلند اور منصبِ جلیل صرف افراد کے لیے مخصوص تھا اور ہے اور بیک وقت صرف ایک مجدد تجدیدی کام کرتا ہے۔ میں یہ کہنے کی جسارت کروں گا کہ یہ تاثر سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔ جب کارِ نبوت جس سے بڑا اور کوئی تجدیدی کام نہیں ہو سکتا۔ بہ یک وقت فردِ واحد

کے لیے مخصوص نہیں رہا اور ایک وقت میں ایک سے زیادہ اور ممکن ہے جس کا ہمیں علم نہیں متعدد انبیاء و رسل گزرے ہیں اور وہ اپنے اپنے علاقوں اور قوموں میں کام کرتے رہے ہیں تو تجدیدی کام کرنے والے متعدد کیوں نہیں ہوسکتے۔ انبیائے کرام کے سلسلۂ زرّیں میں صرف استثنار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے کہ آپ خاتم الانبیاءؑ تھے لہٰذا آپ کی معاصرت و جانشینی دونوں کا شرفِ نبوت کسی غیر کو حاصل نہیں ہوسکتا تھا مگر مجددین کے سلسلے میں ایسی کوئی قدغن حکمت الٰہی کے مطابق نہیں ہوسکتی پھر مجددینِ اسلام کا معروف و معلوم ہونا بھی ضروری نہیں اور نہ ان پر ایمان لانا اور اس کی عظمت تسلیم کرنا ضروری ہے کیوں کہ وہ ایک وہی رُتبہ ہے جو اللہ تعالیٰ اپنی حکمت اور انسانی معاشرے کے ایک مخصوص جزو یا اجزار کی مصلحت کے مطابق افراد کو الگ الگ قرون اور صدیوں میں عطا فرماتا ہے یا بہ یک وقت متعدد افراد کو اس کام میں لگا دیتا ہے۔ حکمتِ الٰہی کا یہی تقاضا معلوم ہوتا ہے کہ وہ تجدیدِ اسلام کا کام کبھی افراد کی جماعتوں سے بھی لے لے۔

اس باب میں اصل یہ ہے کہ تجدید و اصلاح کا کام خواہ افراد سے بن آئے یا جماعتوں کے ناخنِ تدبیر سے انجام کو پہنچے ان کو مجدد کے رتبۂ بلند پر فائز کرتا ہے۔ چونکہ اصلاً اس وہبی رتبے پر فائز المرامی کا علم حقیقی صرف اللہ تعالیٰ کو ہے جو عالم الغیب والشہادۃ ہے اس لیے انسانوں پر ان جلالت مآبوں کی نشان دہی نہ تو فرض ہے اور نہ ان کے بس کی بات ہے۔ البتہ ظاہر بیں نگاہوں کو جو فرد و افراد اور جماعتیں تجدیدی کام کرتی نظر آئیں اور جن سے اسلام کو تقویت اور انسانیت کو شرف و کمال حاصل ہو وہ اگرچہ اصطلاحی معنی میں مجددین کے زمرے میں نہ شمار ہوں مگر عملی لحاظ سے ان کا کام تجدیدی ہی کہلائے گا۔ اس رتبۂ بلند کے مستحق خلفاء و سلاطین میں ہوئے ہیں، علماء و فقہاء میں بھی، اصحابِ فتویٰ اور اصحابِ درس میں بھی ہوئے ہیں، محدثین کرام اور حدیثِ نبوی کے بزرگ شارحین میں بھی ہوئے ہیں اور دوسرے متعدد طبقاتِ امت میں مسند نشینانِ تصوّف اور اکابرِ صوفیہ بھی اس عظیم زمرۂ

مجددین میں شمار کیے جاسکتے ہیں اور ان سب کی مجموعی خدمات سے ہی اسلام کی تجدید ہوتی رہی ہے اور ہمیشہ ہوتی رہے گی۔

سرِدست ہمیں اس نزاعی مسئلے سے بحث نہیں کہ تصوّف اسلام سے قدیم تر ہے یا وہ اسلام کے علاوہ دوسرے مکاتبِ فکر میں موجود رہا ہے کہ نہیں، ہمیں اس وقت اس تصوّف سے بحث ہے جو اسلامی ہے اور جس کی بنیاد قرآن و حدیث اور سنّتِ رسول و آثارِ صحابہ و تابعین پر رکھی گئی ہے۔ ظاہر ہے کہ "اسلامی تصوّف" اسلام اور اس کے بنیادی اصولوں کا ساختہ پرداختہ ہے۔ تمام اکابر صوفیہ نے ببانگِ دہل اور بصراحتِ کامل اعلان کیا ہے کہ وہ تصوف جو قرآن و حدیث بلکہ شریعت کا پابند نہ ہو نہ صرف غیر اسلامی ہے بلکہ بیکار محض ہے۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے: "اگر حدودِ الٰہی (احکامِ شرعی) میں سے کوئی حد ٹوٹتی ہو تو سمجھ لو کہ تم فتنے میں پڑ گئے ہو اور شیطان تم سے کھیل رہا ہے، فوراً شریعت کی طرف رجوع کرو، اس کو مضبوط تھام لو، نفس کی خواہشات کو جواب دو۔ اس لیے کہ ہر وہ حقیقت جس کی شریعت تائید نہیں کرتی، باطل ہے۔" نہ صرف صوفیائے کرام زبانِ قال سے یہ اعلان کرتے رہے بلکہ اپنی زندگی میں اتباعِ شریعت اور اتباعِ قرآن و حدیث کا قابلِ رشک نمونہ پیش کیا کہ ان کی زندگی کا کوئی کام شریعت کی مقرر کردہ حدود سے سرِمو تجاوز نہیں کرتا تھا۔ اور جس کسی کے کام میں بال برابر فرق نظر آیا اس کو خود صوفیائے کرام ہی ناپسندیدہ قرار دے کر مسترد کر دیا۔

بہرکیف اس اسلامی تصوّف کا آغاز افراد سے ہوا۔ ملتِ اسلامی کے سماجی، سیاسی، اقتصادی اور مذہبی نظام میں جب رخنے اُبھرنے لگے، شریعت کے تقاضے نظر انداز ہونے لگے، قرآن و سنّت کے احکام پر عمل آوری کے بجائے خواہشاتِ نفس کی اطاعت ہونے لگی، معاشرے میں گوناگوں خرابیاں پیدا ہونے لگیں اور منہاج و مقصدِ انسانیت خطرے میں پڑ گیا تو اسی مریض ملتِ اسلامی کے صالح عناصر نے تجدید و اصلاح کا کام شروع کر دیا۔ ان پاک نفسانِ ملت میں ایک طبقۂ محترم زاہدوں

کا تھا جو صوفیہ کے پیشرو تھے۔ ان زہاد و نساک میں حضرات امام حسن بصری (م ۱۱۰ھ/۷۲۸ء) مالک بن دینار، فضل الرقاشی، رباح بن عمر القیسی، صالح المری اور عبد الواحد بن زید (م ۱۷۷ھ/۷۹۳ء) شامل تھے اور ان کے علاوہ بعض اور دوسرے بزرگان کرام بھی جیسے حضرت اویس قرنی، حضرت محمد واسع، خواجہ فضیل بن عیاض (م ۱۸۷ھ/۸۰۳ء) حضرت ابراہیم ادھم وغیرہ رحمہم اللہ۔ ان کے جانشینوں میں حضرات بایزید بسطامی، ذوالنون مصری، جنید بغدادی، معروف کرخی، سری سقطی جیسے جلیل القدر بزرگ شامل تھے۔

دسویں صدی عیسوی میں اسلامی تصوف نے ارتقا کی ایک اور منزل طے کی اور شیخ ابوسعید ابن العربی (م ۳۴۱ھ/۹۵۲ء) شیخ ابومحمد الخلوی (م ۳۴۸ھ/۹۵۹ء) شیخ ابوالنصر سراج (م ۳۷۸ھ/۹۸۸ء) شیخ ابوطالب مکی (م ۳۸۶ھ/۹۹۶ء) شیخ ابوبکر (م ۳۹۰ھ/۱۰۰۰ء) اور شیخ ابوعبدالرحمٰن سلمی (م ۴۱۲ھ/۱۰۲۱ء) جیسے بزرگ اور باطنی طبیب پیدا ہوئے۔ اسی عہد میں صوفیہ کے حلقے اور گروہ وجود میں آنے لگے۔ شیخ علی ہجویری جو داتا گنج بخش کے نام سے موسوم ہیں اپنی مشہور کتاب کشف المحجوب میں بارہ گروہوں کا ذکر کرنے کے بعد ان میں سے دس کو مقبول اور دو کو مردود قرار دیا ہے۔ اولین طبقے میں جن صوفیائے کرام کا ذکر ملتا ہے۔ ان میں بایزید طیفور بسطامی، شیخ حمدون قصار، شیخ ابوالحسن نوری، شیخ حارث محاسبی، شیخ سہل تستری، شیخ ابوعبداللہ حکیم ترمذی، شیخ ابوسعید فرازی، شیخ ابوعبداللہ محمد بن خفیف اور شیخ ابوالعباس سیاری جیسے عظیم نفوس شامل نظر آتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ گروہ اور حلقے تو بعد میں یعنی دسویں صدی عیسوی میں وجود میں آئے مگر انھوں نے اپنی نسبت متقدمین مشائخ کی طرف کی۔ دراصل افراد نساک اور مختلف سلاسل تصوف کے درمیان ان حلقہ بگوشوں کا زمانہ ارتقاء تدریج کا درمیانی مرحلہ تھا اور تصوف انفرادی کوششوں سے جماعتی اور گروہی مساعی میں ترقی پذیر ہوا تھا کہ یہی تحریکات اور انسانی فکر کے ارتقا کا طریقہ رہا ہے۔

گیارہویں صدی عیسوی میں اسلامی تصوف نے ایک اور فکری اور عملی مرحلہ

طے کیا اور شیخ ابونعیم اصبہانی (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۸ء)، شیخ ابوسعید ابوالخیر (م ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۹ء)، شیخ ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء)، شیخ علی ہجویری (م ۷۲-۴۶۵ھ/ ۱۰۷۲-۹ء) اور شیخ عبداللہ انصاری (م ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء) جیسے صاحبانِ تصانیف اور امامانِ فن منصۂ شہود پر جلوہ افروز ہوئے۔ بارہویں صدی عیسوی میں جن اکابر صوفیہ نے اپنی اصلاحی اور تجدیدی مساعی سے ملّتِ اسلامی کی آبیاری اور اسلام کی تجدید کی ان میں امام غزالی (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء)، شیخ المشائخ حضرت محی الدین عبدالقادر جیلانی (م ۵۶۱ھ/۱۱۶۶ء)، شیخ ابوالنجیب عبدالقاہر سہروردی، شیخ محی الدین ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ھ/۱۲۴۰-۱۱۶۵ء)، شیخ شہاب الدین سہروردی (۶۳۲-۵۳۹ھ/ ۱۲۳۴-۱۱۴۵ء) اور متعدد دوسرے بزرگ صوفیہ شامل تھے۔ بارہویں صدی عیسوی کے خاتمے اور تیرہویں صدی کے آغاز میں تصوف کے مختلف سلاسل کے عہدِ مسعود کا آغاز ہوتا ہے اور تقریباً دو سو مختلف سلسلے پورے عالمِ اسلام کو گھیرے نظر آتے ہیں۔ بعد میں کچھ اور سلسلے بھی وجود میں آئے اور ان میں سے ہندوستان کے پس منظر میں قادریہ، چشتیہ، سہروردیہ، کبرویہ/فردوسیہ اور نقشبندیہ وغیرہ اہم ترین ہیں۔

قادریہ سلسلہ جیسا کہ سب کو معلوم ہے حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے نام نامی اسمِ گرامی سے موسوم و معروف ہے، ان کے صاحبزدگانِ گرامی اور مریدانِ باصفا اور خلفائے پاک طینت کی مسلسل کوششوں سے عالمِ اسلام کے مختلف علاقوں میں وسیع ہوا۔ خاص کر فرزندانِ گرامی شیخ عبدالرزاق اور شیخ عبدالعزیز کی مساعی جمیلہ سے۔ ترکی میں شیخ اسمٰعیل رومی (م ۱۶۴۳ء) جو پیرِ ثانی کے لقب سے زیادہ معروف تھے کی مسلسل جدوجہد سے تقریباً چالیس مراکز قائم ہوئے۔ شام و عراق، یمن و عرب، سوڈان و مصر، الجیریا و تیونیسیا وغیرہ میں بھی اس کی شاخیں قائم ہوئیں۔ سلسلۂ کبرویہ کے بانی مبانی شیخ نجم الدین کبریٰ (م ۱۲۲۱ء) جن کو "شیخ ولی تراش" کہا جاتا تھا اور انھوں نے وسط ایشیا میں ارشاد و اصلاح کی مسند سجائی اور انھیں کے خلفاء و مریدین نے اسلام کے سب سے بڑے دشمن منگولوں/تاتاریوں

کو حلقہ بگوش کر کے صنم خانے سے حرم کے محافظوں کو پیدا کر دیا۔ اس سلسلے کے وسط ایشیائی بزرگوں میں اور دوسرے پاک نفوس کے علاوہ شیخ مجدالدین بغدادی (م ۱۲۱۹ء) مولانا جلال الدین رومی کے والد بہاء الدین اور خواجہ فریدالدین عطار شیخ بغدادی کے مرید ہیں۔ اس کی متعدد شاخوں نے مختلف علاقوں میں کام کیا اور ہندوستان میں فردوسی سلسلہ اسی زرّیں سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے جس کے عظیم ترین شیخ حضرت مخدوم شرف الدین یحییٰ منیری ہیں اگرچہ شیخ بدرالدین سمرقندی نے اسے اولین بار خاکِ ہند سے متعارف کرایا اور شیخ رکن الدین فردوسی اور شیخ نجیب الدین فردوسی نے دہلی اور شمالی ہند میں اس کی آبیاری کی اور پھر شیخ منیری نے بہار و بنگال اور ان کے خلفاء و مریدین نے دوسرے علاقوں میں بھی رشد و ہدایت کا سرچشمہ جاری کیا۔ ہندوستانی چشتی شاخ کے معمارِ اوّل شیخ معین الدین سجزی تھے۔ خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، شیخ فریدالدین گنج شکر، شیخ نظام الدین اولیاء اور شیخ نصیرالدین چراغ دہلی اور متعدد دوسرے بزرگوں نے ہندوستان کے کونے کونے میں مُردہ دلوں کی مسیحائی کی۔ سہروردی سلسلے نے وسطِ ایشیا کے علاقوں کے علاوہ ہندوستان کے متعدد خطوں بالخصوص سندھ اور پنجاب وغیرہ میں اسلام و تصوّف کا پیغام پہنچایا اور ان کے اہم ترین شیوخ میں شیخ بہاء الدین زکریا ملتانی، شیخ صدرالدین عارف، شیخ برہان الدین قطب عالم اور دوسرے بزرگ تھے جنھوں نے دہلی، بدایوں، ملتان، اوچھ، سندیلہ، گڑہ، بنگال وغیرہ مختلف خطّوں کو نوازا۔ نقشبندیہ کو ہندوستان میں متعارف کرانے والے حضرت باقی باللہ (م ۱۰۱۲ھ / ۱۶۰۳ء) تھے اور ان کے خلفاء و مریدین میں سب سے بڑا نام شیخ احمد سرہندی کا ہے۔ اس سلسلے کے دوسرے اکابرین خواجہ محمد معصوم خواجہ آدم بنوری، خواجہ میر درد، شاہ ولی اللہ دہلوی (م ۱۱۷۶ھ)۔ ان کے صاحبزدگان گرامی شاہ عبدالعزیز (م ۱۲۳۹ھ / ۱۸۲۳ء) شاہ رفیع الدین (م ۱۲۳۳ھ / ۱۸۱۸ء) شاہ عبدالقادر دہلوی (م ۱۲۳۰ھ / ۱۸۱۴ء) کے علاوہ شاہ غلام علی (م ۱۲۴۰ھ / ۱۸۲۴ء) سیّد احمد شہید، شاہ محمد اسمٰعیل شہید اور مولانا ثناء اللہ پانی پتی جیسے متعدد بزرگ شامل تھے۔

اگرچہ سلسلۂ مشائخ کرام دراز ہے اور سلاسل تصوّف بہت زیادہ اور اس کی پوری تفصیل کا یہاں موقع نہیں، تاہم اس مختصر تفصیل سے یہ واضح ہوگیا ہوگا کہ معلوم عالمِ اسلام کا کوئی خطّہ بلکہ گوشہ مشکل سے ایسا ہوگا جو ان کے فیوض و برکات سے محروم رہا ہوگا۔ انھوں نے مغرب تا مشرق اور شمال تا جنوب ہر خطّہ اور ہر علاقہ اور ہر قوم و ملّت میں اس پیغام کی تجدید کی جو ان کو اپنے مشائخ کے واسطے اور ان کو تابعین و صحابہ کرام کے واسطے در واسطے سے حضور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملا تھا۔ یہ وہ کارِ نبوت تھا جو علمائے کرام نے میدانِ علم و دانش میں انجام دیا۔ محدثین کرام نے میدان حدیث و سنّت اور اشاعت طریقۂ رسول انام میں انجام دیا اور حضرات صوفیائے کرام نے وعظ و ارشاد اور تعمیرِ سیرت و کردار میں انجام دیا۔ تعمیر و تکمیلِ انسانیت کے طریقے اور ذریعے مختلف و گوناگوں تھے مگر ان کا سرچشمہ و منبع صرف ایک تھا یعنی وہ طریقۂ ربّانی جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کتاب و سنّت کی روشنی میں خود مثال و نمونہ قائم کرکے جاری و ساری کیا تھا اور جو آپ کے بعد آپ کے عظیم صحابہ کرام اور خلفائے عظام نے قائم و دائم رکھا۔ صوفیائے کرام نے اپنے اپنے زمانے میں اپنے ماحول، مخاطب اور وقت کے تقاضوں کے مطابق اس پیغام اور مقصدِ حیات کو انسانی معاشرے میں جاری کیا۔ یہی وجہ ہے کہ متعدد طرق و سلاسل پیدا ہوئے۔ یہ گوناگوں سلاسل و طرق مختلف انفرادی مساعی اور شخصی کوششوں کے تحریکی اور جماعتی یا اجتماعی پرتو تھے جو ابتدائی صدیوں میں زہاد و نساک کے پاکیزہ قلوب سے پھوٹے تھے اور رفتہ رفتہ تناور درخت بن گئے تھے جن کی شاخیں اور تنے متعدد تھے مگر جن کی آبیاری صرف سرچشمۂ کتاب و سنّت سے ہوتی تھی۔ منہاج و طریقے کی گوناگونی کے باوجود مقصد و منتہا ایک تھا۔ یہی وجہ ہے کہ تمام سلاسل تصوف میں ایک ایسی ہم آہنگی اور موانست پائی جاتی ہے جو دوسری انسانی جماعتوں میں کم یا بالکل مفقود نظر آتی ہے اور اس کی اصل درحقیقت اس کی تکمیل و تعمیر انسانیت کی زبردست خواہش ہے۔

اسلامی تصوف کا بنیادی مقصود اور اصلی مطمحِ نظر محبتِ الٰہی ہے جو معرفتِ الٰہی پر مبنی ہے۔ اس معرفت و محبتِ الٰہی کی جڑیں اطاعتِ الٰہی اور اتباعِ سنّتِ نبوی سے پھوٹتی ہیں۔ جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے: اِن کنتم تحبون اللّٰہ فاتبعونی یحببکم اللّٰہ (اگر تم اللہ سے محبّت کا دم بھرتے ہو تو میری پیروی کرو اللہ تم کو محبوب بنا لے گا) گویا شریعت کی مکمل پیروی ہی محبّت الٰہی کے بلند ترین درجے تک لے جا سکتی ہے اور اس کی تعمیل میں کمی یا کجی اسی قدر محبتِ الٰہی سے محروم کر سکتی ہے۔ غلبۂ شوق و محبّت میں کبھی کبھی ایسے نازک مقام اور لمحے بھی آتے ہیں جب ضبط کا دامن ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور بے لگام عشق و مستی ہر سرحدِ قانون اور حد بندی سے گزرنا چاہتی ہے۔ جذب و انجذاب کا اتنا شدید غلبہ ہوتا ہے کہ اپنی ہستی کو فنا کر دینے اور ہر قید کو توڑ دینے کا جی چاہتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ دوسرے نظام ہائے حیات اور طریقِ تصوّف میں یہی بلند ترین مطمحِ نظر، مقصدِ حیات اور مقصودِ زیست ہو مگر اسلامی تصوّف میں کسی بے لگام جذبے، کسی بے قید کیف اور کسی غیر مشروط خواہش کی گنجائش نہیں ہے۔ وہاں ہر چیز پر قرآن و سنت کی قید اور شرط عائد رہتی ہے۔ کوئی کام، کوئی جذبہ اور کوئی طریقۂ شریعت کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز نہیں کر سکتا اور تجاوز کر جائے تو محمود نہیں رہتا اور پھر اس صورت میں محبتِ الٰہی کو درکنار وہ غضبِ الٰہی کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اس کوچے میں اصل چیز مرضیٔ الٰہی اور رضائے خداوندی ہے۔ مرضیٔ بندہ اور پسندِ غلام کوئی معنی نہیں رکھتی اور نہ کوئی قیمت۔ مرضیٔ مولا اور فرمانِ رسول ہے تو دنیاوی شے بھی محبتِ الٰہی کا موجب اور وہ نہیں ہے تو خالص دینی شے جو نظر آتی ہے وہ بھی غیر محمود بلکہ غضبِ الٰہی کی باعث۔ یہ بڑی سخت کسوٹی ہے جس پر کھرا اُترنے کے لیے خواہشاتِ نفس کو آگ میں جلا کر اپنے آپ کو کندن بنانا پڑتا ہے۔ جی چاہتا ہے کہ ہر دم تصوّرِ جاناں کیے ہوئے اسی کی عبادت و محبت میں غلطاں پڑے رہیں لیکن مرضیٔ مولا یہ ہے کہ کاروبارِ دنیا میں بندہ اس کے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق ضرور ہی مبتلا ہو، وہ بیوی بچّے رکھے، ان کی پرورش، تعلیم و تربیت کرے اور اپنے جسمانی تقاضے پورے

کرے اور اس کے لیے وہ ضرورت بھر جائز طریقوں سے کسب حلال کرے، اپنے اہل خاندان کے حقوق ادا کرے، اپنے پڑوسیوں، محلہ والوں، شہر والوں اور ملک و قوم کے حقوق ادا کرے اور پوری انسانیت کا بھلا چاہے اور اگر ضرورت پڑ جائے تو اس مقصد کے لیے تلوار و تفنگ سے کام لے اور جہاد بالسیف کرے۔ اگر وہ سب تقاضے چھوڑ دے تو وہ احکام الٰہی توڑنے کا مرتکب، گناہ گار اور محبت الٰہی سے محروم ہوگا کیونکہ اس نے ظلم کا ارتکاب کیا ہے۔ یعنی اس نے محبت الٰہی اس طریقے سے حاصل کرنی چاہی جو مرضیٔ الٰہی کے خلاف ہے اور ظلم یہی ہے کہ اشیاء کو ان کے اپنے مقام سے ہٹا کر غلط جگہوں پر رکھ دے۔ اسی لیے شریعت کے جادہ سے سرمو انحراف تصوف اسلامی کے بنیادی تصور کے خلاف ہے۔

تمام اکابر صوفیاء اور اسلامی تصوف کے حاملین عالی مقام کو اس امر کا احساس تھا کہ جذب و مستی کتاب و سنّت کے مقرر کردہ حدود سے متجاوز کر سکتی ہے کہ محبت الٰہی کے بجائے غضب خداوندی کا مستحق ہے اس لیے انھوں نے ہمیشہ راہِ شریعت پر گامزن رہنے اور کتاب و سنّت کو مضبوطی سے تھامے رہنے کا حکم بھی دیا اور خود بھی اس پر عمل کیا۔ حضرت حسن بصری کے واعظ حسنہ میں صرف کتاب و سنّت اور آثارِ صحابہ کے نمونے ملتے ہیں اور اپنے معاصرین و سامعین کو انھوں نے انھیں کے برپا کردہ اسلامی اخلاق اور طرز حیات سے آراستہ ہونے کا مشورہ دیا تھا۔ ان کے بعد بغداد کے دوسرے زہاد و نساک اور داعیان الی اللہ نے بھی اپنی تعمیر شخصیت اور دعوت کی بنیاد صرف کتاب و سنّت پر رکھی تھی۔ امام غزالی نے غیر اسلامی افکار فلاسفہ اور باطنیہ کی پُر زور تردید کرنے کے علاوہ تصوف کے میدان میں احیائے علوم الدین لکھ کر اور اپنی زندگی کو اس کے سانچے میں ڈھال کر کارنامۂ عظیم انجام دیا۔ اس کی بنیاد اسلامی تعلیمات اور قرآن و سنّت پر رکھی گئی ہے۔ اس کی بعض تشریحات و تعبیرات سے علمائے کرام کے اختلاف کے باوجود وہ اسلامی تعلیمات کی ایک مدلل اور فکر انگیز کتاب ہے۔ انسانی تصانیف اور مساعی کی یہی نارسائی ہے کہ اس کی عصمت و کمال کی ضمانت نہیں

دی جا سکتی کہ وہ خطاکار کی تصنیف و کاوش ہوتی ہیں اس لیے ان میں غلطیوں کا احتمال بھی ہوتا ہے اور صدور بھی لیکن چند انسانی لغزشوں کے سبب پوری کاوش کو غلط اور تصنیف کو غیر اسلامی قرار دینا صحیح نہیں۔ امام غزالی نے اپنے علم، تصوف اور دعوتِ عمل سب کی بنیاد قرآن وسنت پر رکھی ہے اور شریعت سے انحراف کو سرمو برداشت نہیں کیا ہے۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کا یہ قولِ زریں اوپر گزر چکا ہے: "ہر وہ حقیقت جس کی شریعت تائید نہیں کرتی، باطل ہے۔" ان کی زندگی، تعلیمات، خطبات، تصانیف اور مواعظ سب میں قرآن وسنت کی روح کارفرما ہے اور ان کا تصوف سرچشمۂ ربانی اور نبوی سے سیراب ہوتا ہے۔

شیخ جیلانیؒ کے قولِ فیصل سے ملتا جلتا شیخ قطب الدین کاشانی کا ہے۔ جو انھوں نے ایک نازک موقع پر حضرت بہاء الدین زکریا ملتانی سے فرمایا تھا کہ "ہر وہ نورِ باطن جو شریعت کا تابع نہ ہو باطل وگمراہ کن ہے۔" طریقۂ سہروردیہ کے بانی شیخ شہاب الدین سہروردی صاحب عوارف المعارف نہ صرف اپنے طریقہ وسلسلہ کو سرچشمۂ قرآن وسنت سے وابستہ کرنے کا باعث بنے بلکہ انھوں نے دوسرے سلاسل کو بھی پاک وصاف بنانے کا کارنامہ انجام دیا۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی جو خود بھی عالم باعمل اور صاحبِ دل صوفی ہیں فرماتے ہیں: "تصوف کو بدعات سے پاک کرنے اور کتاب وسنت کو اس کا ماخذ بنانے کی کوشش میں حضرت شیخ کا تجدیدی حصہ ہے، ان کی کتاب عوارف المعارف کو اگر اس فن کی قدیم کتابوں سے مقابلہ کرکے دیکھا جائے تو ان کے اس تجدیدی کام کا اندازہ ہوتا ہے۔" نواب صدیق حسن خاں مرحوم جو خود ایک عظیم عالمِ دین تھے فرماتے ہیں: "در تصوف سنی کتابے بہتر از عوارف نیست۔" یہ کہنا شاید بے جا نہ ہوگا کہ اسلامی تصوف کے تمام سلاسل ورجال کے ہاں اس کتاب کا درجہ سب سے بلند ہے اور سب نے اس سے کسبِ فیض کیا ہے۔ مولانا جلال الدین رومیؒ کی مثنوی کو زبانِ پہلوی میں قرآن تک کہا گیا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اس میں عقیدت ومحبت کا غلو ہو اور یہ واقعہ بھی ہے کہ اس کے بعض افکار اور تعبیرات ذہنوں کو کھٹکتی

ہیں مگر بحیثیت مجموعی اس کی تعلیمات اور دعوت قرآن وحدیث کے اخلاقی اور روحانی ب پر مبنی ہیں۔ تاریخ مشائخ چشت کے عہد جدید کے ایک عظیم عالم پروفیسر خلیق احمد نظامی اس باب میں رقمطراز ہیں: "قرآن پاک چشتی مشائخ کے لیے مرکزی تخیل کی حیثیت رکھتا تھا وہ اس کے مطالعے کو خواہ وہ تلاوت کی شکل میں ہو یا تفسیر کی، روحانی احساس بیدار کرنے کے لیے ضروری سمجھتے تھے... مشائخ چشت کا خیال تھا کہ سنت ہی کا پیمانہ کسی کے اعمال کی سچائی اور بزرگی جانچنے کا معیار ہو سکتا ہے۔ جو سنت سے جتنا زیادہ قریب ہے اور جو اتباع پیغمبر میں جتنا زیادہ پُرجوش ہے اتنا ہی وہ بزرگی میں افضل و اعلیٰ ہے ... ساری روحانی جدوجہد کا مرکز ومحور ذاتِ نبوی تھی اس لیے حدیث سے واقفیت اور اس پر عمل روحانی مقاصد کے حصول کے لیے از بس ضروری سمجھا جاتا تھا۔" اگرچہ اقوال و آراء اور امثال بہت ہیں لیکن اس نکتے کو حضرت نصیر الدین چراغ دہلی کے قول پر ختم کیا جاتا ہے: "اتباع پیغمبر علیہ السلام می باید کرد، قولاً وفعلاً وارادتاً تا محبتِ حق تعالیٰ بیاید۔ زیرا کہ محبتِ حق تعالیٰ بے اتباعِ پیغمبر میسر نیست۔"

اسلامی تصوف کے بنیادی اصولوں اور اکابر صوفیاء کی واضح تشریحوں سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہوتی ہے کہ اسلامی تصوّف اور اس کے عالی مقام حاملین کا واحد مقصود یہ تھا کہ وہ اپنی زندگی کو اسلامی شریعت کے سانچے میں ڈھالیں اور اس مقام صدیقین و مرتبہ صالحین سے ہمکنار ہوں جس کا ذکر قرآن کریم میں آیا ہے۔ وہ اپنا فرض یہ بھی سمجھتے تھے کہ کارِ نبوت کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق انجام دیں اور اپنے معاشرے کو بھی اسی رنگِ مصطفوی میں رنگیں۔ اکثر یہ تعبیر کی جاتی ہے کہ صوفیائے کرام صرف روحانی مدارج کی ترقی اور خدا کی محبّت کی دعوت دیتے تھے۔ یہ تعبیر جزوی طور سے اگرچہ صحیح ہے تاہم گمراہ کن بھی ہے کیوں کہ مختلف اسباب سے مسلمانوں نے بالخصوص اور دنیا نے بالعموم یہ سمجھ رکھا ہے کہ جسمانی تطہیر و ترقی روحانی ترقی کے خلاف ہے یا اس سے متصادم ہے یا کم از کم اس میں شامل نہیں ہے۔ اسلامی روحانیت جسم و روح دونوں کی تطہیر و

جسم کے جائز اور ضروری [illegible]

پر ضرورت سے زیادہ زور دینے کا۔ وہ دونوں کا سنگم ہے۔ یہی سبب ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متعدد اقوال اور زندگی کے تمام اعمال و افعال میں جسم و روح کے پاکیزہ کرنے اور دونوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کو لازمی قرار دیا ہے۔ اکابر صوفیاء اور اسلامی تصوّف بھی اسی تصوّر امتزاج اور ہم آہنگی جسم و روح کے قائل ہیں: وہ نہ تو بے محابہ جسمانی تقاضوں کے پورا کرنے کے حق میں ہیں کہ وہ سراسر مادیت کی پیداوار بن جاتے ہیں اور نہ غیر مشروط روحانیت کے قائل ہیں جو افراط و تفریط زندگی پر منتج ہوتی ہے۔ اسی لیے اکابر صوفیاء کے ہاں جہاں غیر اسلامی مادیت پر تنقید ملتی ہے۔ اسی طرح غیر اسلامی اور مبالغہ آمیز روحانیت پر بھی تنقید و تبصرہ ملتا ہے۔ بہرکیف اسلامی تصوّف کا مطمح نظر دراصل کارِ نبوت کے مطابق اپنی اور دوسروں کی زندگی ڈھالنا ہے اور اس کے لیے انھوں نے مختلف طریقے اختیار کیے۔ جس طرح انبیائے کرام اور ان کے جانشین خلفائے عظام اور علمائے کرام نے اسلامی دعوت و تبلیغ کے لیے اپنے اپنے حالات، اپنے زمانے کے تقاضوں اور مخاطبوں اور ہمعصروں کی مصالح اور ضرورتوں کے مدِنظر مختلف طریقے اختیار کیے تھے اسی طرح صوفیائے کرام نے بھی مختلف طریقے اختیار کیے اور ان کے رفتہ رفتہ اصطلاحی نام اور معنی پڑ گئے۔

کارِ تصوف اور دعوتِ صوفیاء کو ہم دو حصّوں میں تقسیم کر سکتے ہیں: اصلاحِ ذات اور اصلاحِ معاشرہ۔ اسے ایک مجموعی نام تعمیرِ ملّتِ اسلامی اور تکمیلِ انسانیت بھی دیا جا سکتا ہے۔ صوفی کا پہلا فرضِ منصبی یہ ہے کہ وہ اپنی شخصیت کی تعمیر اور اپنی ذات کی تطہیر کرے کہ یہی طریقۂ حصولِ محبتِ الٰہی و رضائے خداوندی ہے اور اس کے بغیر وہ دوسروں کی تعلیم و تربیت یا اصلاحِ معاشرہ کا کام انجام نہیں دے سکتا۔ ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم نے اس موضوع پر بہت خوبصورت تقریر فرمائی ہے۔ لکھتے

ہیں : "سیرت کی تربیت اور شخصیت کی تعمیر، شاید یہ آدمی کے کاموں میں سب سے کٹھن اور سب سے اہم کام ہیں۔ انفرادی زندگی میں بھی، جماعتی زندگی میں بھی۔ انفرادی زندگی کی تکمیل اور یہ کام تو ہم معنی چیزیں ہیں۔ جماعتی زندگی کا سدھار بھی ان کا طالب ہے اس لیے کہ جماعتی تمدّن کی تعمیر کا لازمی تقاضا ہے کہ معمار خود اپنی بھی تعمیر کرے۔ اس تعمیر کا راستہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدرت نے صلاحیتوں اور استعدادوں کی جو گوناگوں اور کبھی کبھی متضاد بخششیں کی ہیں، ان میں یکسوئی اور یک جہتی پیدا کی جائے، بے ترتیب انفرادیت کو مرتب سیرت بنایا جائے اور اس سیرت کو جانے بوجھے بالارادہ اقدارِ مطلقہ کی چاکری میں لگا کر اخلاقی شخصیت کے مرتبے پر پہنچایا جائے۔ خزانۂ کائنات میں اخلاقی شخصیت غالباً سب سے گراں بہا گوہر ہے، فرشتے اس پر رشک کر سکتے ہیں، کرتے ہیں۔ خالقِ کائنات اپنے اس شاہکار پر ناز کر سکتا ہے، کرتا ہے۔ شخصیت کی تعمیر کے اس کام کو جس اہتمام، جس انہماک، جس خلوص اور جس شیفتگی سے اکابرِ صوفیار نے انجام دیا اور جس وسیع پیمانے پر اس کام کے انجام دینے میں لوگوں کی مدد اور رہنمائی کی اس کی دوسری مثال تاریخ میں مشکل سے ملتی ہے۔"

ڈاکٹر صاحب موصوف کے اس بصیرت افروز بیان پر صرف اتنا اضافہ کرنے کی ضرورت ہے اور جو غالباً ان کے ذہن میں معہود ہوگا کہ تعمیرِ شخصیت کی اوّلین و برترین مثال انبیائے کرام کی ہے۔

تعمیرِ ذات اور تشکیلِ معاشرے کے لیے اسلامی تصوّف اور اکابرِ صوفیار نے ایک تربیتی نظام اور عملی نصاب مرتب کیا۔ اس نصاب و نظام سے اختلاف کی گنجائش قطعی نہیں ہے کیوں کہ وہ قرآنی تعلیمات اور ارشاداتِ نبوی پر مبنی ہے البتہ اس کی بعض تعبیرات و تشریحات اور عملی انطباق سے نہ صرف اختلاف و انحراف کی گنجائش ہے بلکہ خود بعض صوفیار نے بھی اپنے اپنے زمانے میں اس سے اختلاف کیا ہے یا اس میں اصلاح کی ہے۔ یہاں اس بحث کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی

کہ صوفیا، کا نظام تربیت اور طریقۂ تعمیرِ ذات ان کا خود ساختہ تھا یا نظامِ سنّت و کتاب سے مستناد تھا کیوں کہ یہ بات اب تک واضح ہو چکی ہے کہ اگر جدّت بھی تھی تو وہ شریعتِ اسلامی کے حدود سے باہر نہ تھی اور یہ بھی اصول طے پا چکا ہے کہ کوئی ایسی جدّت جس کو قرآن مجید اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تائید حاصل نہ ہو خواہ اس کا کسی دائرۂ کار، طبقے یا فرد سے تعلق ہو بدعت ہوگی اور اس کی تائید نہیں کی جا سکتی بلکہ اس کی تنقید اور اصلاح کی کوشش کرنی واجب ہے۔

اسلامی تصوف کے نظام تربیت و تعمیر شخصیت میں بنیادی اہمیت ارکانِ اسلام کی بجا آوری اور عقائدِ اسلام پر پختہ ایمان کی ہے۔ صوفیائے کرام کا نظریہ معرفتِ الٰہی / محبت الٰہی دراصل توحید کے عقیدے کی عظیم تفسیر ہے اور ایک طرح سے اسلامی تصوّف کا بنیادی محور و مرکز جس کے گرد تمام دوسرے افکار و نظریات، تعلیمات، اذکار و مشاغل غرضکہ ہر شئے گھومتی ہے۔ فتوح الغیب کے مقالۂ سوم میں حضرت شیخ عبد القادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ توحیدِ خالص کے پس منظر میں بندے اور اس کے پروردگار کے تعلق اور اس تعلقِ خاص کے ذاتِ بندہ پر اثر کی بڑی اہم تفسیر فرماتے ہیں۔ مقالہ ۱۷ میں اور مقالہ ۶۲ میں بھی یہی توحیدِ خالص کا مضمون بڑی تفصیل اور دلنشین پیرائے میں بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں: "اس پر نظر رکھو جو تم پر نظر رکھتا ہے۔ اس کے سامنے رہو جو تمھارے سامنے رہتا ہے اس سے محبت کرو جو تم سے محبت کرتا ہے... کہاں چلے تم؟ (اس خدا کو چھوڑ کر جو) ہر چیز کا پیدا کرنے والا اور بنانے والا ہے، اول ہے، آخر ہے، ظاہر ہے، باطن ہے، دلوں کی محبت، روحوں کا اطمینان، گرانیوں سے سبک دوشی، بخشش و احسان، ان سب کا رجوع اسی کی طرف ہے اور اسی کی طرف سے اس کا صدور ہے۔" الفتح الربانی مجلس ۱۳ میں رقمطراز ہیں: "ساری مخلوق عاجز ہے نہ کوئی تجھ کو نفع پہنچا سکتا ہے نہ نقصان، بس حق تعالیٰ اس کو ان کے ہاتھوں سے کرا دیتا ہے۔ اسی کا فعل تیرے اندر مخلوق کے اندر تصرف فرماتا ہے..." توحیدِ خالص اور معبودانِ باطل

سے کامل انقطاع کا تصور حضرت جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ وہ جس طرح اسلام کا اصل الاصول ہے۔ اسی طرح اسلامی تصوف کا اس کے بغیر تصوف بے رُوح اور تعمیرِ شخصیت ناممکن ہے کیوں کہ معبودِ حق کے ساتھ صحیح تعلق اور اس کی معرفت و محبت ہی سے ذات اور معاشرے کی تعمیر ہو سکتی ہے۔ اور یہ تعلق و معرفت اور محبت رسالت اور آخرت کے نظریے و عقیدے کی بھی اساس ہے جس کی مزید تفصیل و تشریح کرنی تحصیل حاصل ہے۔

عقائدِ اسلامی کو جس طرح بنیادی نظریاتی اہمیت اسلامی تصوف میں حاصل ہے اسی طرح ارکانِ اسلام کو عملی اہمیت حاصل ہے۔ امام غزالی نے احیاء العلوم میں اور شاہ ولی اللہ دہلوی نے حجۃ اللہ البالغہ میں ارکانِ دین کے اسرار بڑے مدلل اور زوردار طریقے سے بیان کر کے ان میں پوشیدہ نفسیاتی اور روحانی حقائق بیان کیے ہیں۔ اول الذکر ایک جگہ لکھتے ہیں: "جس شخص کی نماز اس کو برائی اور بدی سے نہ روکے تو ایسی نماز اس کو خدا سے اور دور کر دیتی ہے۔" کیا یہ تشریح و تعبیر سورہ ماعون کی آیت: فویل للمصلین الذین ھم عن صلاتھم ساھون الذین ھم یرآءون ویمنعون الماعون کی بازگشت اور سورہ عنکبوت کی آیت ۴۴: ان الصلاۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر کی تائید نہیں کرتی؟ شاہ صاحب فرماتے ہیں: "نماز میں دونوں باتیں موجود ہیں: تزکیۂ نفس بھی اور اخبات بھی اور اسی کی وجہ سے نفس پاک ہو کر عالمِ ملکوت تک رسائی حاصل کر لیتا ہے۔" تمام صوفیائے کرام بلا استثناء اور بلا تفریقِ سلاسل و طرق نماز کا بڑا زبردست اہتمام فرماتے تھے۔ فرائض جماعت کے ساتھ اور پورے خشوع و خضوع کے ساتھ ادا کرتے کہ یہی بقول رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم معراجِ مسلم اور آنکھ کی ٹھنڈک ہے۔ شیخ نظام الدین اولیاءؒ فرماتے ہیں کہ "شیخ بختیار کاکیؒ پر وفات سے چار دن قبل عالمِ تحیر طاری ہوا۔۔۔ چار شبانہ روز عالمِ تحیر میں رہے لیکن جب نماز کا وقت آتا تو ہوش آ جاتا، نماز ادا کرتے۔ اور پھر عالمِ تحیر میں چلے جاتے۔ پانچویں دن رات کو (اسی عالم میں انتقال کیا۔" ان کے خلیفہ حضرت فریدالدین گنج شکرؒ

کا اہتمام نماز بھی اسی قدر تھا کہ وفات کے پہلے عشار کی نماز جماعت سے ادا کی اور نماز کے بعد بے ہوشی طاری ہوگئی، ہوش میں آنے پر پھر پڑھی اور تیسری بار بھی پڑھی اور آخرکار واصل بحق ہوئے۔ حضرت خواجہ نظام الدین اولیار بھی اسی طرح نمازوں کا اہتمام فرماتے اور شیخ بہار الدین زکریا ملتانی کے بارے میں آتا ہے کہ وہ ایک عالم متقی کی امامت میں نماز پڑھنے کا شرف حاصل کرنے کے لیے صبح صبح کافی فاصلہ طے کرکے جایا کرتے تھے۔ فرائض کے علاوہ کثرت سے نوافل کا اہتمام کرتے تھے اور نفل نمازوں کا اہتمام ہر سلسلہ اور صوفی کے یہاں نظر آتا ہے۔ بسا اوقات بعض صوفیار کے یہاں غیر مسنون نمازوں کا اہتمام بھی ملتا ہے جو بحث طلب مسئلہ ہے۔ اسی طرح تمام صوفیار کثرت سے روزے رکھتے اور اس کا نہ صرف خود اہتمام کرتے بلکہ اپنے مُریدوں کو بھی ہدایت کیا کرتے تھے۔ خواجہ فریدالدین گنج شکرؒ ہمیشہ روزہ رکھتے، قرآن مجید کے حفظ کا اہتمام اور تلاوت کا بڑا ذوق تھا اور ان دونوں چیزوں کی اپنے خلفائے خاص اور مُریدان باختصاص کو وصیت وتاکید فرماتے تھے۔ تلاوت قرآن مجید کا تمام صوفیار کے یہاں بڑا اہتمام تھا کہ بقول شاہ ولی اللہ دہلوی "اس سے نفس آسمانی اثرات قبول کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔" چشتی مشائخ کے یہاں قرآن پاک کی تعلیم وتفہیم خلفار، باصفا اور مریدانِ خاص کی تربیت کا لازمی جزو تھی۔ خواجہ فریدالدین گنج شکرؒ نے شیخ نظام الدین اولیار کو چند پاروں کا درس دیا تھا۔ خواجہ کاکیؒ نے آخری عمر میں خود قرآن کریم حفظ کرلیا تھا۔ خواجہ نظام الدین اولیاؒ نے اپنے ملفوظات فوائد الفواد میں قرآن کریم کی تلاوت وحفظ کی بار بار تلقین کی ہے۔ تفہیم قرآن کے لیے اکثر صوفیار سلسلہ مختلف تفاسیر کا مطالعہ کرتے تھے اور دوسروں کو بھی تلقین کرتے تھے۔ بعض صوفیار نے اپنے درس میں تفاسیر شامل کر رکھی تھیں۔ کتاب اللہ کے بارے میں شیخ نظام الدین اولیار فرمایا کرتے تھے کہ اس میں چار چیزیں ہیں: عبارت، اشارت، لطائف اور حقائق۔ عبارت عوام الناس کا حصّہ ہے اور اشارت خواص کا، لطائف سے اولیار اللہ دلچسپی لیتے ہیں اور حقائق سے انبیاء۔ فرماتے تھے کہ

قرآن پڑھتے وقت معانی پر اس طرح غور کرنا چاہیے کہ خدا کا جلال اور عظمت دل پر جلوہ گر ہو جائے۔ شیخ موصوف ذکر و تلاوت کلامِ الٰہی کا موازنہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"ذکر کرنے والا اپنا مقصد تو جلد تر حاصل کر لیتا ہے لیکن اس میں خوفِ زوال بھی رہتا ہے۔ اس کے برخلاف قرآن کریم پڑھنے والے کو گو مقصد کے حصول میں دیر لگتی ہے لیکن زوال کا خطرہ نہیں رہتا۔ شیخ عبد القدوس گنگوہی نے بہت خوب فرمایا ہے کہ کوئی بھی ذکر تلاوتِ قرآن کریم سے بہتر یا بلند نہیں ہے۔" بلاشبہہ یہی تمام اکابر صوفیاء اسلامی تصوّف کا مسلک ہے۔ چونکہ صوفیائے کرام خواہ کسی سلسلے یا طریقے کے ہوں ذاتِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کو معرفت و محبّتِ الٰہی اور وصول حق کا ذریعۂ واحد جان کر اپنی زندگی کی عزیز ترین متاع سمجھتے تھے اس لیے وہ حدیث کا مطالعہ بھی کرتے تھے، درس بھی دیتے تھے اور سنّتِ نبوی کی معمولی معمولی جزئیات پر عمل کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ چشتی مشائخ میں شیخ نظام الدین اولیاء کو مشارق الانوار پوری حفظ تھی، وہ اپنی مجلسوں میں احادیثِ نبوی اکثر بیان کیا کرتے تھے جس کی شہادت ان کے ملفوظات اور دوسرے تذکروں سے ملتی ہے۔ ان کے مریدین میں شمس الدین یحییٰ مولانا فخر الدین زرادی، قاضی محی الدین کاشانی اور متعدد دوسرے ماہرینِ حدیث میں شمار ہوتے تھے۔ شاہ کلیم اللہ دہلوی صحیح بخاری کا درس دیتے تھے۔ شاہ فخر الدین دہلوی مشکوٰۃ، صحیح بخاری اور صحیح مسلم تینوں کا درس دیتے تھے۔ دوسرے صوفیاء کا بھی یہی حال تھا کہ سُنّت نبوی کا مطالعہ اور اس پر عمل ان کا محبوب مشغلہ تھا۔

دوسرے ارکانِ اسلام میں زکوٰۃ و حج تو بیشتر صوفیاء پر فرض ہی نہ ہوتے تھے کہ ان کی زندگی مال و دولت سے خالی ہوتی تھی۔ البتہ مالدار صوفیہ بالخصوص سہروردی ان کا بھی کما حقہٗ اہتمام کرتے تھے۔ غرضکہ اسلامی تصوّف میں عمل کی راہ خالص شریعتِ اسلامی کی راہ ہے۔

یہ تو فرائض کی بجا آوری کا معاملہ تھا کہ جس کے بغیر مقربانِ درگاہ الٰہی ہونا تو کجا حلقہ بگوشِ اسلام ہی رہنا ناممکن ہے۔ اسلامی تصوّف اور اکابر صوفیاء کا مسلک

اس باب میں درجۂ احسان کا حصول اور اس کی کوشش تھی۔ حدیثِ نبوی میں ذکر آتا ہے کہ ایک بار حضرت جبریل علیہ السلام نے مجلسِ نبوی میں حاضر صحابہ کرام کو تعلیم دینے کی خاطر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایمان و اسلام اور احسان کے بارے میں باری باری سوالات کیے اور آپ نے ان کے جوابات دیے۔ احسان کی آپ نے یہ تعریف فرمائی: "تم اپنے پروردگار کی اس طرح عبادت کرو کہ تم اس کو دیکھ رہے ہو اور اگر یہ کیفیت نہ پیدا ہو تو کم از کم یہ یقین تو رہے کہ تم کو وہ دیکھ رہا ہے۔"
اسی درجۂ احسان کے حصول، ذات کی پختہ تعمیر اور روحانی ارتقاء اور معرفت و محبت الٰہی کے حصول کے لیے صوفیاء کرام نے کچھ مخصوص طریقے اور عملی قاعدے نکالے جن کو اشغال و مشاغل کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ ان اذکار و اشغال کو قرآن و سنت اور صحابہ کرام کے طریقے کی پوری تائید حاصل ہے۔ البتہ بعض خامکاروں نے کچھ غیر مسنون یا غیر اسلامی چیزیں بھی شائع کر دی ہیں جو نہ صوفیائے کرام کے مسلک میں شامل تھیں اور نہ اسلامی تصوف کا حصہ ہیں۔ مولانا اسمٰعیل شہید صراطِ مستقیم میں فرماتے ہیں: "اولیاء اللہ کے ہر طریقے میں مجاہدات، ریاضات، اذکار، اشغال اور مراقبات مقرر ہیں۔ ان امور میں سے ہر ایک طالب کے اندر ایک اثر پیدا کرتا ہے جس کے سبب سے طالب کو عالمِ قدس سے ربط پیدا ہو جاتا ہے... اسی کو صوفیاء کی اصطلاح میں نسبت کہتے ہیں۔"

شاہ شہید مزید فرماتے ہیں: "صوفیاء کے نفع بخش اشغال کی حیثیت دوا معالجے کی ہے کہ بوقت ضرورت ان سے کام لے اور بعد کو پھر اپنے کام میں مشغول ہو... ہر قرن اور ہر وقت کے اشتغال جدا ہوتے ہیں۔ اس لیے ہر طریق کے محققین تجدید اشغال کی کوشش فرماتے رہتے ہیں..."

شاہ ولی اللہ دہلوی کہتے ہیں: "یہ ہرگز خیال نہ کرنا کہ نسبت بجز ان اشغال اور کسی طرح حاصل نہیں ہوتی ہے۔"

اشغال کے سلسلے میں یہ آخری بات بھی ضروری ہے: ایضاح الحق الصریح

میں آیا ہے کہ "وظائف و اذکار، ریاضات، خلوت، چلّہ کو مقرر کرنا، ذکر جہری اور ذکر خفی کی وضعوں کو مقرر کرنا، ضرب عدد اور مراقبہ برزخیہ کا مقرر کرنا، اگر طالب ان سب کو اصل کمال شرعی یا مکملات میں سے جانتا ہے تو یہ سب بدعت حقیقیہ ہیں۔ لیکن خواص جو اس کو صرف وسائل و ذرائع جان کر رواج دیتے ہیں ان کے حق میں بدعت حکمیہ ہیں اور اخص الخواص جو ان چیزوں سے بوقت ضرورت کام لیتے ہیں اور پھر کام نکلنے کے بعد چھوڑ دیتے ہیں ان کے حق میں یہ بدعت نہیں ہیں۔"

تعمیر شخصیت کے لیے صوفیائے کرام نے اذکار و اشغال کے علاوہ بعض اوصاف حمیدہ کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔ چنانچہ اسلامی تصوّف میں سب سے پہلی صفت جس کو کلیدی حیثیت دی گئی ہے وہ نیت اور اخلاص ہے۔ نیت پر امام غزالی نے احیاء العلوم میں ایک مستقل باب باندھا ہے اور دلچسپ بات یہ ہے کہ امام نووی نے اپنی کتاب حدیث ریاض الصالحین کی ابتدا اسی سے کی ہے اور امام بخاری نے بھی اپنی جامع صحیح میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث نیت سے آغاز کلام کیا ہے۔ صوفیاء کی اصطلاح میں نیت کا مفہوم رضائے الٰہی کی طلب اور غیر اللہ سے انقطاع ہے۔ "اسلامی تصوّف میں احضار نیت کا مطلب یہ ہے کہ ہر نیک کام اور ہر جائز کام سے پہلے اس مقصد کو اپنے قلب و ذہن میں حاضر کر لیا جائے جسے حاصل کرنے کے لیے وہ کام کیا جا رہا ہو۔" اسی طرح "اسلامی تصوّف میں اخلاص کو وہی اہمیت دی گئی ہے جو قرآن و حدیث میں اسے حاصل ہے۔ کسی بزرگ کا یہ مقولہ کتنا اچھا ہے کہ" اعمال صورتیں ہیں اور ان کی روح اخلاص ہے۔" لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ صورتیں ضروری نہیں ہیں بلکہ ان کا وجود روح کے لیے ضروری ہے کیونکہ ان کے بغیر روح کا قیام کہاں ہوگا۔ اخلاص دراصل ریاکاری اور دکھاوے اور متعدد دوسرے امراض قلبی و ذہنی کا علاج ہے۔ اسی لیے صوفیائے کرام نے اخلاص کا اعلیٰ درجہ حاصل کرنے کی کوشش پر زور دیا ہے۔

اسلام میں جس طرح توبہ کو اہمیت حاصل ہے اسی طرح اسلامی تصوّف

میں جہاں وہ ہر "مقام" کی اصل اور ہر "حال" کی کلید ہے۔ صوفیائے کرام کے نزدیک توبہ سالکین کے مختلف منازل کی سب سے پہلی منزل اور طالبین کے مقامات کا سب سے پہلا مقام ہے۔ شرعی اور اصطلاحی توبہ میں مراد یہ ہے کہ انسان معصیت و سرکشی سے اطاعت و بندگی کی طرف لوٹ آئے۔ ابوطالب مکی نے مختلف احادیث و اقوال کو جمع کر کے کبائر کی تعداد سترہ تک گنائی ہے۔ صوفیاء اور اسلامی عقیدہ دونوں کے مطابق نہ صرف تمام کبائر سے توبہ و استغفار کرتے رہنا چاہیے بلکہ ہر گناہ اور وساوس نفسانی سے بھی توبہ و استغفار کرنا ضروری ہے اس سے نہ صرف قلب صاف ہوتا ہے بلکہ پوری شخصیت کی صحت مند تعمیر ہوتی ہے۔

اسلامی تصوّف میں صبر کو بھی ایک لازمی وصف قرار دیا گیا ہے۔ امام غزالیؒ نے ایک مفصّل بحث میں صبر کو مقاماتِ دین میں سے ایک مقام اور رہروانِ راہِ حق کی منزلوں میں سے ایک منزل قرار دیا ہے اور اس کا مفہوم یہ متعیّن کیا ہے کہ "صبر" اس قوت و کیفیت اور حالت کا نام ہے جو انسان کو نفسانی خواہشات پر چلنے اور شیطانی مطالبات ماننے سے روک دیتی ہے۔ علمائے اسلام اور صوفیائے کرام نے صبر کی اشیاء کے تعلق سے ان کی متعدد قسمیں کی ہیں اور صبر کو ترقی دینے کی مختلف تدبیریں بتائی ہیں۔ ان میں علم و یقین میں اضافہ کرنے کی سعی قرآن و حدیث کا مطالعہ اور بزرگوں کے حالات سے واقفیت اور اللہ سے دعا وغیرہ شامل ہیں۔ صبر کا تعلق بہت قریبی طور سے ایک دوسری صفت شکر سے بھی جڑا ہوا ہے۔ منعم حقیقی کی بے شمار نعمتوں پر اس کا حق نعمت و احسان ادا کرنا ہی شکر ہے۔ حالانکہ عام طور پر شکر عافیت پر اور صبر مصیبت پر منحصر و محدود سمجھا جاتا ہے لیکن ذرا گہرائی سے غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شکر دونوں حالتوں پر بالخصوص مصیبت پر کرنے سے صبر کی اعلیٰ صفت یا درجہ پیدا ہوتا ہے۔

اسلامی تصوّف کی بیان کردہ ایک اہم صفت انسانی توکل کا مفہوم بہت غلط سمجھا اور سمجھایا گیا ہے مگر قرآن و حدیث میں توکل کا جو مفہوم و مقام متعیّن کیا گیا ہے اسے وہی مقام و مفہوم اسلامی تصوّف میں بھی حاصل ہے۔ امام غزالیؒ نے

احیاء العلوم میں توکل کی اصل توحید بتائی ہے اور اسے ابواب ایمان میں سے ایک باب قرار دیا ہے۔ توکل کا مفہوم بے عملی نہیں ہے بلکہ توکل سے مراد یہ ہے کہ اس کارخانۂ اسباب میں جو اسباب مقرر کیے گئے ہیں ان کو اپنی بساط بھر کام میں لاکر جدوجہد کی جائے اور پھر کامیابی کے لیے اعتماد اللہ تعالیٰ پر جو مسبب الاسباب ہے کیا جائے"۔ توکل ترکِ اسباب اور ترکِ سعی کا نام نہیں بلکہ مادی اسباب اور انسانی سعی پر ترکِ اعتماد کا نام ہے۔ بعض صوفیاء کے یہاں ترکِ اسباب وسعی کو ہی توکل کہا گیا ہے۔ مگر وہ یا تو ان کے احوال کے مطابق تعبیر ہے یا انفرادی رائے ہے جس کی چنداں اہمیت نہیں۔ اکابر صوفیاء کی غالب اکثریت اسباب وسعی کے استعمال کو توکل کے خلاف نہیں سمجھتی۔ چنانچہ بہت سے صوفیاء کے حالات میں متعدد واقعات واحوال ملتے ہیں جو ثابت کرتے ہیں کہ اسلامی تصوّف میں اسباب وسعی نہ صرف توکل کے خلاف نہیں بلکہ ضروری ہے، اور اکابر صوفیاء اس پر عمل کرتے تھے۔ توکل سے جڑی ہوئی ایک اور صفت زہد ہے"۔ صوفیاء اور علماء کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف رہا ہے کہ زہد کے لیے مال واسباب دنیا سے صرف قلبی اعراض اور بے رغبتی کافی ہے یا بالفعل اس کا ترک کرنا ضروری ہے۔ کتاب وسنّت اور اکابر صوفیاء کے قول وعمل دونوں سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ مالُ اسباب دنیا سے قلبی اعراض و بے رغبتی کو ہی لازمی جانتے تھے اور بقدر ضرورت وکفاف ان کے استعمال کو بھی اسی قدر ضروری سمجھتے تھے۔ یہاں صرف ایک مثال کافی ہوگی۔

شیخ المشائخ حضرت عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے واقعات میں آتا ہے کہ ایک بار آپ نے اپنی مجلس میں فرمایا: "دنیا ہاتھ میں رکھنی جائز، جیب میں رکھنی جائز، کسی اچھی نیت سے اس کو جمع کرنا جائز، باقی قلب میں رکھنا جائز نہیں (کہ دل سے بھی محبوب سمجھنے لگے) دروازے پر اس کا کھڑا ہونا جائز، باقی دروازے سے آگے گھسنا نہ جائز ہے، نہ تیرے لیے عزت ہے"۔

بعض اکابر صوفیاء بالخصوص چشتی اکابر کے یہاں کسی مشغلے، تجارت وزراعت یا

ملازمت وغیرہ سے گریز اور برائے زیستن فتوح پر گذر اوقات کا طریقہ تو ملتا ہے لیکن اسباب دنیا اور دنیا سے گریز، خلقِ خدا سے اجتناب یا تنفر آمیز علیحدگی وغیرہ کا نام و نشان نہیں۔ زہد دل سے تھا نہ کہ اسباب اور اسباب دنیا سے۔ بایں ہمہ یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ بعض صوفیاءؒ نے ترک دنیا کا جو مشورہ دیا یا عمل کیا ہے وہ ان کے مخصوص ذوق، مخصوص حال و مقام اور انفرادی انداز فکر کا پیدا کردہ تھا اور اس کی حیثیت مستثنیات کی ہے مسلمات واصول اسلامی تصوّف کی نہیں۔ یہی حال فقر کی صفت کا ہے جو مفلسی و تنگ دستی اور احتیاج کے دو معنوں میں اکثر استعمال ہوتا ہے۔ اس طرح فقر کی دو قسمیں کی جاتی ہیں: فقر اضطراری و فقر اختیاری۔ فقر اضطراری کرنا چاہیے لیکن اگر وہ محرکات تک پہنچانے والا ہو یا عام معمول کی زندگی بسر کرنے میں رکاوٹ بنے تو اس سے پناہ مانگنا چاہیے کہ یہی سنّت ہے۔ فقر اختیاری بھی اسی طرح سنّتِ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور سنّت بعض صحابہ کرام واکابر صوفیہ ہے لیکن یہ فقر اختیاری معمول کے مطابق ہونا چاہیے کہ اعمال وارکان اسلامی یا عقیدے پر اس کی زد نہ پڑے اسی لیے اس کو فقر مع الصبر بھی کہا گیا ہے۔ امام قشیری نے فقر کو اولیاء اللہ کا شعار اور اللہ کے منتخب بندوں کی زینت قرار دیا ہے۔

امام غزالی نے اس پر تفصیل سے لکھا ہے اور آداب فقر بیان کیے ہیں۔ مختلف اکابر صوفیاء کے اقوال میں بھی فقر کی تعریف، اس کے مشروط وآداب اور مباحث ملتے ہیں جن کا مجموعی مفہوم یہ ہے کہ بقدرِ کفاف مال واسباب رکھنا ضروری ہے اور زائد از ضرورت کو صرف کرنا ضروری۔ غرضکہ اعتدال کی راہ وہی ہے وہی حضرت عبدالقادر جیلانیؒ نے مال/دنیا کے بارے میں فرمائی ہے۔ توکل، زہد اور فقر سے انسان کی شخصیت میں لچک پیدا ہوتی ہے، وہ بخل وحرص سے آزاد ہوتا ہے اور اپنی ذات سے مستغنی ہونے کے ساتھ ساتھ دوسرے کے لیے سخی اور حسن سلوک کرنے والا بن جاتا ہے۔

اسلامی تصوّف کے بیان کردہ بعض دوسرے اوصاف میں خوف و رجاء کو بھی ایک اہم مقام حاصل ہے۔ ایمان کی ایک تعریف یہ بھی کی گئی ہے کہ وہ خوف و رجاء

کے درمیان ہوتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی خشیت ہمیشہ دل کو گرماتی رہے اور وہ اس کے عذاب سے اس کی پکڑ سے ہمیشہ خوف کھاتا رہے۔ خوف و خشیت الٰہی کی بنیاد تنفر و گریز اور فرار پر نہیں ہے بلکہ اس کی قہاری و جباری کو یاد و مستحضر کر کے اس کی معصیت سے بچنے کی کیفیت کا نام ہے جو اس کو اطاعتِ الٰہی کی طرف لے جائے۔ خشیتِ الٰہی کا بہترین بیان قرآن کریم میں اور اس کا اعلیٰ نمونہ سیرتِ نبوی میں نظر آتا ہے اور اسی کی تعبیر عملی صحابہ کرام اور صوفیائے عظام کی زندگی میں نظر آتی ہے۔ خشیت و خوف اگر حد سے بڑھ جائے تو وہ مایوسی و قنوطیت تک لے جاتا ہے جو کفر ہے اسی لیے اس کا دوسرا پہلو رجاء ہے کہ اپنے اعمالِ خیر پر اجر و ثواب کی توقع رکھے اور اللہ تعالیٰ کی بے پناہ رحمت و کرم کی ہمیشہ آس لگائے رہے۔ رسالہ قشیریہ میں اس کی مختصر تعریف بیان ہوئی ہے۔ اسلامی تصوف میں خشیتِ الٰہی کے ساتھ محبت الٰہی بھی لازمی ہے۔ دراصل یہ دونوں ایک کیفیت کے دو پہلو ہیں۔ خشیت سلبی ہے تو محبت ایجابی ہے اور دونوں کا وجود ازبس لازمی۔ تصوف میں اسی طرح تفکر، مراقبہ، محاسبہ، مجاہدہ، محبت، استقامت اور دعا کی لازمی صفات کی تاکید ملتی ہے۔ امام غزالی نے تفکر پر ایک مفصل فصل میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ عقل و فکر ہی کے ذریعے سے انسان دنیوی و اخروی ترقی حاصل کر سکتا ہے اور یہی قوت و صفت اسے اللہ تعالیٰ تک پہنچانے کا وسیلہ بن سکتی ہے۔ قرآن مجید نے معرفتِ الٰہی کے لیے تفکر و تدبر کو لازمی صفت قرار دیا ہے۔ اسی تفکر سے وابستہ صفت مراقبہ ہے جس کے صوفی معنی یہ ہیں کہ انسان ہمہ وقت یہ شعور رکھے کہ اللہ تعالیٰ اس کی تمام حرکات و سکنات کو دیکھ رہا ہے۔ جسمانی مراقبہ محض ایک ذریعہ ہے۔ قلبی مراقبے کے لیے جو ہر وقت جاری رہنا چاہیے اور جسمانی مراقبے سے قلبی مراقبے کی تربیت ملتی ہے۔ امام غزالی اور امام قشیری نے اس موضوع پر لکھا ہے اور دوسرے اکابر صوفیاء نے بھی اس کی تشریح کی ہے۔ اسی طرح محاسبہ یہ ہے کہ انسان اپنے تمام اعمال و افعال و اقوال کا جائزہ اور حساب لیتا رہے تاکہ اس کو اپنی لغزشوں اور خامیوں کا علم اور ان کو

سُدھارنے یا بچنے کا موقع ملتا رہے۔ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں اس کے فوائد اور آداب پر مفصل بحث کی ہے۔ تفکر، مراقبہ اور محاسبہ تو شعور و قلب سے رکھنے والے اعمال ہیں مگر جسم و بدن سے عمل کو مجاہدہ کہتے ہیں اور شرع میں نماز، روزہ، حج و زکوٰۃ مالی اور بدنی مجاہدے ہی ہیں۔

اسلامی تصوف میں مجاہدے کی تعریف امام قشیری نے یہ کی ہے کہ اصل مجاہدہ یہ ہے کہ نفس کو اس کی خواہشات سے محروم کر دیا جائے اور اس کے خلاف عمل کیا جائے۔ خواہشات و شہواتِ نفسانی خیر و طاعات سے روکتی ہیں اس لیے ان کو تقویٰ کی لگام لگانی چاہیے۔ مجاہدے کے لیے ہی صوفیاء نے اذکار و اشغال کا طریقہ ایجاد کیا ہے مگر یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اہم ترین مجاہدہ محرمات سے اجتناب ہے اور اس میں سنتِ مصطفوی کی اتباع لازمی۔ امام قشیری اور دوسرے صوفیاء نے استقامت کو بھی ایک لازمی صفت قرار دیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ سلوک الی اللہ میں اعتدال کی روش اختیار کرے۔ اور ان تمام صفات و اوصاف کے حصول کے لیے اور ان کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ سے ہر وقت دُعا کرتے رہنا بھی لازمی ہے کہ اس کے بغیر کسی چیز کا حصول ممکن نہیں۔

مذکورہ بالا تمام اوصاف و صفات کا تعلق اصلاً تعمیرِ ذات و شخصیتِ فرد سے ہے اور ان کے ذریعے باہمی تعلقِ افراد زیرِ بحث نہیں آتے جو تعمیرِ معاشرے کے لیے لازمی ہیں۔ اگرچہ ان صفاتِ انفرادی کے حصول کے بعد نتیجتاً اصلاحِ معاشرہ کا کام انجام پا سکتا ہے۔ اسلامی تصوّف نے افراد کے باہمی تعلقات کے لیے حُسنِ اخلاق یا حُسنِ خلق کو کلیدی اہمیت دی ہے جس سے متعدد دوسری صفات و کیفیات یا ذیلی صفات پیدا ہوتی ہیں۔ اسلامی تصوف میں حُسنِ خلق کو یہ اہمیت حاصل ہے کہ بعض ائمۂ تصوف نے اس کی تعریف ہی حُسنِ اخلاق سے کی ہے۔ تصوّف کی تمام اعلیٰ درجے کی کتابوں میں حُسنِ اخلاق پر مشتمل باب لکھے گئے ہیں۔ سیّد مصطفیٰ بروسی نے نتائجُ الاذکار القدسیہ میں اس کی یوں تعریف کی ہے: "صفاتِ مذمومہ سے پاکی اور صفاتِ محمودہ سے آراستگی۔

طرقِ تصوّف میں اصلاح و تربیت کے تقریباً تین درجے پائے جاتے ہیں: اوّل خلفاء اور جانشینوں کا جو شیخ سلسلے کی حیات میں یا اس کے بعد شیخ کی جگہ لیتے اور مسندِ ارشاد سجاتے ہیں۔ دوم مُریدانِ خاص کا طبقہ اور سوم عام مُریدوں یا فائدہ اُٹھانے والوں کا جمِ غفیر۔ ظاہر ہے کہ ان تینوں طبقات کی تعلیم و تربیت، اصلاح و ارشاد اور تزکیۂ نفس کا نہ صرف نصاب مختلف ہوتا ہے بلکہ ان کے طریقے اور قاعدے بھی الگ ہوتے ہیں۔ پھر تمام سلاسل میں تھوڑے تھوڑے اور جُزوی اختلافات بھی پائے ہیں جو دراصل شیخ کے اپنے تجربات کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔

دراصل صوفی نظام اصلاح و تربیت پر بحث مقصود نہیں ہے بلکہ اس کی افادیت و اسلامیت اور اصلاح و معاشرہ کے ضمن میں اس کا اطلاق زیرِ بحث ہے۔ جہاں تک نظام تربیت کا تعلق ہے اس میں کوئی ایسی شے نہیں جس پر اسلامی لحاظ سے گرفت کی جائے البتہ افراط و تفریط کی روش یقیناً قابلِ گرفت اور لائقِ مذمّت ہے۔ شیخ و پیر کے تصور میں کافی مبالغہ کیا گیا ہے اور اس کی اطاعت کو نجات کے لیے لازمی قرار دیا گیا ہے یہاں تک کہ اس کی حیثیت بسا اوقات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور اللہ تعالیٰ کے مساوی یا اس سے بھی بلند کردی جاتی ہے۔ یہ مقولہ بھی خوب چل پڑا ہے کہ جس کا شیخ نہ ہو اس کا شیخ شیطان ہوتا ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ نہ تو اکابر صوفیاء کے یہاں اور نہ اسلامی تصوّف میں شیخ و پیر کی اس ناگزیر حیثیت و مقام کی گنجائش ہے اور نہ ضرورت۔ شیخ و پیر کا مقام وہی ہے جو اُستادِ فن اور ماہر نظام کا ہوتا ہے اور اس کی تعلیم و تربیت کی حیثیت طبیب و حکیم کے نسخے کی سی ہے۔

صوفی شیخ یا صوفیائے کرام دراصل دل کے امراض اور باطنی بیماریوں کے معالج ہوتے ہیں اور وہ اپنے ذاتی مسلسل تجربات کی روشنی میں دوسروں کی بیماری اور تکلیف کا مداوا کرنے کے لیے نسخے تجویز کرتے ہیں جو اکثر تیر بہدف ثابت ہوتے ہیں لیکن اصل شفا اس دوا میں بھی نہیں ہوتی جو وہ دیتے ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے

ہاتھ میں ہوتی ہے۔ دوا اور اس پر مبنی نسخے شفائے الٰہی کے حصول کے راستے ہیں اور ذریعے۔ تمام دلی بیماریوں اور قلبی امراض اور روحانی تکالیف کی دوا قرآن و سنت میں ہے جس کا مجموعہ شریعتِ اسلامی ہے اور صوفیائے کرام اسی دوا کے نسخے اپنے اپنے طریقوں سے باندھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے شفاء کی طلب کرتے ہیں۔ اور یہ حقیقت ہے کہ اس سے شفا بھی ملتی ہے اور تسکین بھی۔ لیکن تصوّف کے یہ نسخے شفاء کے لیے لازمی ہیں اور نہ ان کے طبیب۔ اگر کسی کو دوا اور نسخہ براہ راست کتاب و سنت سے ملتا ہے تو اس سے بہتر کیا ہو سکتا ہے کہ مقصود اصل تو وہی ہے۔

سلسلہ : صوفیائے کرام کے سماجی رول کی نشاندہی

۸ ملّا عبدالقادر بدایونی، منتخب التواریخ، اُردو ترجمہ، محمود احمد فاروقی، کراچی ۱۹۶۲ء، جلد سوم، صفحہ ۵۶۷

۹ ایضاً

۱۰ ایضاً صفحہ ۵۶۵

۱۱ ایضاً

۱۲ ایضاً صفحہ

۱۳ فوائد الفواد

۱۴ ایضاً صفحہ ۸۰

۱۵ ایضاً

۱۶ ایضاً صفحات ۲۲۱-۲۲۰

۱۷ ایضاً

۱۸ ایضاً صفحہ ۱۶۳

۱۹ ایضاً صفحہ ۹۳

۲۰ ایضاً صفحہ ۱۴۳

۲۱ ایضاً صفحہ ۱۱۲

۲۲ ایضاً صفحہ ۱۵۶

۲۳ ایضاً

۲۴ ایضاً صفحہ ۱۲۳

۲۵ ایضاً صفحہ ۱۲۴-۱۲۳

۲۶ ایضاً صفحہ ۱۷۶

۲۷ ایضاً

۲۸ منتخب التواریخ، صفحہ ۵۶۶

۲۹ فواد الفوائد، صفحہ ۸۴

۳۰ منتخب التواریخ، صفحہ ۵۷۴

۳۱ ضیاء برنی، تاریخ فیروز شاہی، اُردو ترجمہ: سیّد معین الحق، لاہور، ۱۹۸۳ء، صفحات ۵۰۱-۵۰۰

چھپتا ہوا ایک کوچے کی راہ سے اپنے مسکن کو آتا تھا۔ گلی میں ایک شخص مجھ سے ملا۔ بعد بغلگیر ہونے کے کہنے لگا آپ لوگوں کی عقیدت سے تنگ آتے ہیں۔ میں نے اس امر کو قبول کیا۔ یہ سن کر وہ شخص کہنے لگا کہ میرا خسر شیخ الاسلام فریدالدین قدس سرہ العزیز کا مرید تھا۔ جس وقت شیخ الاسلام دہلی میں رہتے تھے اور نماز جمعہ کے واسطے جاتے تھے ان کے ساتھ بھی یہی معاملہ رہتا تھا۔ اگرچہ شیخ الاسلام وقت سے بہت پیشتر جاتے تھے لیکن پھر بھی راستے میں لوگ اس کثرت سے اظہارِ عبودیت کرتے تھے کہ آپ تنگ ہو جاتے۔

ایک روز میرے خسر نے آپ سے معانقہ کیا اور آثار تنگی کے آپ کے چہرہ سے ہویدا دیکھ کر کہا کہ یہ نعمتِ خدا ہے اس سے تنگ نہ ہونا چاہیے۔"[۴]

ایک اور واقعہ حضرت محبوب الٰہی نے اپنے مرشد حضرت شیخ فریدالدین گنج شکرؒ کا خلق سے تنگ آنے، اپنے اس فعل پر پشیمان ہونے اور خلق سے اپنے کو دوبارہ جوڑنے کے بارے میں نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"بر وقت عزیمت سلطان ناصرالدین بجانب ملتان واوچ اجودھن راستہ میں آئی۔ حضرت شیخ شیوخ العالم ان دنوں میں اجودھن چلے آئے تھے۔ جملہ لشکر نے آپ کی زیارت کرنی چاہی۔ شیخ اس انبوہ کثیر سے حیران ہو گئے اور اپنے مریدوں سے ارشاد فرمایا کہ میرے گرد حلقہ کر لو۔ چنانچہ حلقہ قوی کیا گیا اس وقت ایک فراش سلطانی آیا اور حلقہ کو چیرتا ہوا آپ کے قدموں میں جا پڑا اور پیر چوم لیے۔ شیخ الاسلام کو یہ حرکت بغایت دشوار معلوم ہوئی اس نے آپ کا چہرہ متغیر دیکھ کر کہا اے فریدالدین کیوں تنگ ہوتے ہو اللہ تعالیٰ

کی نعمت کا شکر کرو کہ تم کو اس لائق کیا ہے۔ اس کی زبان سے یہ سنتے ہی آپ نے ایک چیخ ماری رونے لگے اور اس فراش سے بہت معذرت کی۔

اس کے بعد آپ ایک جگہ کھڑے ہو گئے کہ خلق کو پاس آنے میں دقت نہ پڑے دور سے سلام کر لیں اور آستین مبارک ہاتھ سے نکال کر نیچے لٹکا دی تھی۔ اہل لشکر جوق جوق آتے تھے سلام کر کے آستین مبارک کو بوسہ دیتے اور چلے جاتے۔ آخر الامر صبح سے وقت نماز مغرب آگیا اور پیراہن آپ کا پارہ پارہ ہو گیا لیکن انبوہ خلائق کم نہ ہوا۔" [۵]

خلق خدا کی خدمت صوفیائے کرام کے ہاں ایک اصول کا درجہ رکھتی تھی۔ اس سلسلے میں وہ بڑا اہتمام کرتے۔ پریشانیاں بھی اٹھانا پڑتیں تب بھی وہ خدمت سے دریغ نہ کرتے۔ حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلوی نے ایک حکایت نقل کی کہ اُن سے حضرت شیخ الاسلام فرید الحق والدین قدس سرہٗ کے ایک عزیز خواجہ عزیز الدین نقل کرتے تھے کہ

"میں ایک جگہ دعوت پر گیا تھا، جب بعد عصر کھا کر واپس آیا تو حضرت سلطان الاولیاء کی خدمت میں حاضر ہوا، حضرت نے پوچھا کہاں تھا، عرض کیا فلاں جگہ دعوت میں گیا تھا وہاں اکثر اعزہ یہ باتیں کرتے تھے کہ جناب سلطان الاولیاء کی خاطر شریف امور دنیاویہ سے فارغ ہے، آپ کو کوئی غم اور فکر اس جہاں کا نہیں، جناب شیخ قدس سرہ العزیز نے یہ سُن کر فرمایا جس قدر مجھ کو غم واندوہ رہتا ہے کسی کو اس جہاں میں نہ ہوگا۔ اس واسطے کہ مخلوق خدا میرے پاس آتی ہے اور اپنے رنج و تکلیف بیان کرتی ہے ان سب کا بوجھ میرے دل و جان پر پڑتا ہے اور ہر ایک کے واسطے دل کڑھتا ہے۔" [۶]

سید جمال الدین

صوفیائے کرام کے سماجی رول کی نشاندہی

ہر دور میں خاص و عام کو 'نمونہ افراد' یا 'نظیر' کی تلاش رہتی ہے تاکہ اُن کی دانش سے وہ استفادہ کر سکیں اور اُن کے عمل سے خود بھی کچھ کر گزرنے کے لیے حوصلہ سمیٹ سکیں۔ ماں باپ میں، بڑے بھائی بہن اور گھر کے بزرگوں میں، آس پڑوس میں، استاد میں، احباب میں، دوستوں میں، غرض معاشرے میں جن افراد سے بھی انسان کا سابقہ پڑتا ہے، اُن میں وہ ایسی نظیر تلاش کرتا ہے، ایسا نمونہ ڈھونڈتا ہے جس کی تقلید یا پیروی اُس کے لیے باعثِ حصول سعادت ہو سکے۔ عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان میں یہ 'نمونہ افراد' یا 'نظیر' صوفیائے کرام تھے۔ یعنی وہ گروہ جس کی طرف سورۂ فاتحہ میں بھی اشارہ ہوا ہے: صراط الذین انعمت علیہم۔

آخر کیا بات تھی کہ صوفیائے کرام 'نمونہ افراد' بن گئے۔ لوگ اُن کی طرف رجوع ہوتے، اُن کی صحبت اختیار کرتے اور فیض پاتے تھے۔ "تذکرۂ حضرت سید صاحب بانسوی" میں مصنف مفتی محمد رضا انصاری فرنگی محلی نے اس سوال کو سمجھنے کے لیے ہماری رہنمائی ان الفاظ میں کی ہے:

"گروہ صوفیاء میں یہ دستورِ عام ہے کہ وہ ارشادِ نبوی تخلقوا باخلاق اللّٰہ

ڈاکٹر سید جمال الدین، ڈائریکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

(صفاتِ خداوندی سے اپنے کو آراستہ کرنے کی کوشش کرو) کے مطابق
الٰہی صفت ربّ العالمین (سارے جہاں کا پرورش کرنے والا) کا
حتی الوسع اپنے میں ظہور کی، اور اس کا مظہر بننے کی سعی کرتا ہے۔[1]

مظہرِ صفات الٰہی بننا آسان نہیں، لیکن تصوّف کا راستہ اسی نصب العین کی طرف کشاں کشاں لے جاتا ہے۔ صفاتِ الٰہی کی معرفت، ان کا اپنی فکر، مزاج و طبیعت اور عمل میں جذب کرنا اور اُن سے فیض رسانی کرنا یہی تصوّف ہے۔ صوفی کو جو فیض اللہ کے تقرب سے پہنچتا ہے وہ اُسے اپنی ذات تک محدود نہیں رکھتا، اُسے عام کرتا ہے۔ حضرت شیخ نظام الدین اولیاؒ نے فرمایا:

"یہ بات بے جا ہے کہ جس امر سے خود فائدہ اُٹھائے وہ دوسرے
کو نہ بتلائے۔"[2]

یہی وہ دانش ہے جس نے صوفیائے کرام کو اللہ کی مخلوق سے جوڑا۔ اللہ سے مشغول اور مخلوق سے وابستہ صوفی کا یہی روحانی سفر ہے۔ حضرت شیخ نظام الدین اولیاؒ نے کسی ایسے درویش صفت شخص کا قول نقل کیا ہے جس کے بارے میں وہ نہیں جانتے تھے کہ وہ مردانِ غیب میں تھا یا کوئی اور۔ فرماتے ہیں کہ ایک ملاقات میں اُس شخص نے دورانِ گفتگو کہا:

"کس قدر پست حوصلگی ہے کہ خلق سے گوشہ پکڑ کر حق سے مشغول ہوں
عالی ہمتی چاہیے، کہ خلق میں بھی رہیں اور خدا سے بھی مشغول ہوں۔"[3]

ایسا بھی ہوا کہ اکابر صوفیا رکبھی خلق سے تنگ آجاتے لیکن بعد میں انھیں پشیمانی ہوتی۔ اس طرح کے کچھ واقعات حضرت محبوبِ الٰہی اور اُن کے پیرو مرشد کے ساتھ بھی پیش آئے جو خود حضرت محبوب الٰہی نے نے نقل کیے۔ اپنے متعلق فرمایا:

"میں جمعہ کے روز برائے ادائے نماز جمعہ جب مکان سے باہر نکلتا
راستے میں خلق میری مزاحم ہوتی اور اسی طرح مسجد سے واپسی کے بعد
سخت دقت پیش آتی۔ ایک روز مسجد سے نکل کر آدمیوں سے

مخلوق میں سے کوئی ناراض ہوجاتا تو حضرت محبوب الٰہی ہر ممکن کوشش کرتے کہ اُسے منالیں۔ ایک بار خواجہ عطا نبیرۂ حضرت شیخ نجیب الدین متوکلؒ جو لاابالی مزاج تھے حضرت شیخ سلطان الاولیا، کی خدمت شریف میں آئے اور دوات و قلم حضرت شیخ کے رو برو رکھ دی اور کہا فلانے امیر کو رقعہ لکھ دو کہ مجھ کو کچھ دے۔ شیخ نے عذر فرمایا وہ میرے پاس آمد و رفت نہیں رکھتا غیر شخص کی سفارش کیسے کروں، مگر تم کو جو اس سے توقع ہو بیان کرو کہ میں اپنے پاس سے دے دوں، بولے جو تمھارے دل میں آئے دے دو مگر رقعۂ سفارش بھی لکھ دو۔ شیخ نے فرمایا خیر باد! یہ طریقہ درویشوں کا نہیں ہے کہ رقعہ لکھا کریں خصوصاً جب کہ میں نے اسے نہ دیکھا ہو اور نہ اُس نے مجھے دیکھا ہو، اور نہ یہاں آیا ہو۔ اس نیک بخت نے شیخ کو بُرا کہنا شروع کیا کہ اے فلانے مرید میرے دادا کا اور غلام ہمارا ہے تو میں تیرا خواجہ زادہ ہوں ایک رقعہ لکھنے کو کہتا ہوں اور تو نہیں لکھتا یہ کہہ کر دوات اُٹھاکر زمین پر زور سے ماری اور جانے کو اُٹھے۔ حضرت شیخ نے بڑھ کر دامن اس کا پکڑ لیا۔ فرمایا ناراض ہوکر مت جاؤ، رضامند ہوکر جاتا۔؎

عہدِ اکبر کے ایک صوفی بزرگ تھے، نام تھا شیخ عزیز اللہ۔ ان کے ہاں صبح و شام محفل سماع رہتی تھی۔ ملا عبدالقادر بدایونی ان کے احوال میں لکھتا ہے کہ دورانِ سماع اُن کا یہ عالم رہتا تھا کہ اگر پتھر پر بھی اس عالم میں نگاہ پڑ جائے تو پانی بن جائے۔؎ خدمتِ خلق کا بھی بے حد خیال و اہتمام کرتے تھے۔ مثلاً بدایونی نے لکھا ہے کہ اگر وہ چلّہ میں بھی بیٹھے ہوئے ہوں اور کوئی محتاج شخص خواہ وہ کسی غیر مسلم کے پاس سفارش کے لیے لے جانا چاہتا تو حجرۂ اعتکاف سے نکل آتے اور اس کے گھر دور دراز کی مسافت طے کرکے پیدل ہی چلے جاتے۔ حاجت برداری کے بعد لوٹ کر پھر اعتکاف میں بیٹھ جاتے گویا اس سے ان کا چلّہ نہیں ٹوٹتا تھا۔ وہ ہمیشہ اپنی عبادتوں پر لوگوں کی حاجت روائی کو مقدم سمجھتے تھے۔ اگر کوئی غیر مسلم یا ظالم حاکم ایک بار کہنے پر ان کی سفارش کو قبول نہ کرتا یا جان بوجھ کر گھر سے ملاقات کے لیے نہ نکلتا تو وہ سارا دن

اس کے انتظار میں وہیں بیٹھے رہتے۔ پھر بھی ملاقات نہ ہوتی تو دوسرے دن جانے کے لیے انکار نہ کرتے اور بے تکلف اسی طرح چلے جاتے جیسے ان کو کسی طرح کی کدورت نہیں ہوئی۔ ان کے اس انکسار کو دیکھ کر وہ شخص شرمندہ ہوجاتا اور ان کے پاؤں پر گر پڑتا اور اس حاجت مند کی حاجت پوری ہوجاتی۔[۹]

خدمت خلق کے لیے کسی شخص میں دو وصف کا یکجا ہونا بہت ضروری ہے، انکساری اور سخاوت، صوفیائے کرام کے یہاں یہ دونوں اوصاف بدرجۂ اتم موجود رہتے۔ عہد اکبر کے سلسلۂ شطاریہ کے ایک بزرگ حضرت شیخ محمد غوث گوالیاری رح انکساری اور سخاوت کا مکمل نمونہ تھے۔ ملّا بدایونی نے ان کی انکساری اور سخاوت کے بیان میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ خود اُس نے انھیں آگرہ کے بازار میں دور سے دیکھا۔ اس وقت وہ سوار ہوکر جارہے تھے اور ان کے آگے پیچھے دائیں بائیں لوگوں نے اتنا ہجوم کر رکھا تھا کہ اس بھیڑ میں کسی کا داخل ہونا ممکن نہ تھا۔ اس قدر و منزلت پر ان کے انکسار و تواضع کا یہ عالم تھا کہ لوگوں کو دائیں بائیں گھوم کر اور اس قدر جھک کر سلام کا جواب دے رہے تھے کہ ان کے سر کو لحظہ بھر کے لیے قرار نہ تھا۔ اُن کی پُشت زین کے پیچھے سے ٹکرائی جاتی تھی۔[۱۰] بدایونی لکھتا ہے کہ "لباس فقر میں یہ بڑے جاہ و جلال والے تھے۔ ان کی مدد معاش ایک ہزار تنکا تھی۔ جو کوئی اُن سے ملنے آتا تھا وہ اس کی تعظیم کے لیے کھڑے ہوجاتے تھے۔ کافروں سے بھی ان کا یہی سلوک تھا۔"[۱۱]

بدایونی نے لکھا ہے کہ حضرت شیخ محمد غوث گوالیاریؒ نہایت سخی اور دریا دل آدمی تھے۔ طبیعت میں بڑا انکسار تھا۔ چنانچہ کبھی اپنے آپ کو "میں" نہیں کہا ہمیشہ خود کو "فقیر" ہی کہا کرتے تھے۔ اس معاملے میں ان کو اتنا کچھ غلو تھا کہ جب کسی کو غلّہ دیتے تو اس کے وزن کو ظاہر کرنے کے لیے "من" کا لفظ ادا نہیں کرتے تھے بلکہ کہتے تھے ا تنے میم اور نون (من) فلاں آدمی کو دے دو۔"[۱۲]

خلق خدا کی پذیرائی کے لیے صوفیائے کرام طعام سے تواضع پر بہت زور دیتے

تھے. حضرت محبوب الٰہیؒ کا ارشاد ہے کہ خلق خدا کو کھانا کھلانا بہت اچھی بات ہے[۱۳]
یہ بھی ارشاد فرمایا کہ خلق خدا کو کھانا کھلانا کل مذاہب میں پسندیدہ ہے"[۱۴]

صوفیائے کرام نے کھانا کھلانے اور پانی پلانے کے آداب بھی سکھائے. حضرت محبوب الٰہی نے اس ضمن میں ارشاد فرمایا کہ حدیث شریعت میں وارد ہوا ہے کہ ساقی القوم آخرھم شربا یعنی مجلس کے پانی پلانے والے کو لازم ہے کہ سب سے آخر میں پانی پیوے اور اسی طرح کھانا کھلانے والے کو لازم ہے کہ سب کے آخر میں کھانا کھاوے"[۱۵] یہ بھی ارشاد فرمایا کہ میزبان کو لازم ہے کہ خود مہمان کے ہاتھ دھلوائے مگر پہلے اپنے ہاتھ پہنچے تک دھوئے کہ پاک ہو جاوے اور کھڑا ہو کر ہاتھ دھلائے بیٹھ کر نہ دھلائے.[۱۶] پانی پلانے میں کیا برکت ہے اس کو حضرت محبوب الٰہی نے ایک مرتبہ اس طرح کھایا کہ سلطان شمس الدین التمش کو ان کے انتقال کے بعد خواب میں دیکھا ان سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا. جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے بہشت اس کے (حوض سلطانی یا حوض شمسی بنوانے) طفیل بخش دیا.[۱۷]

میزبان ضیافت کا اسی وقت لطف لے سکتا ہے جب وہ کھانا کھانے والے کی اس طرح پذیرائی کرے کہ کھائے مہمان اور مزا میزبان کو لگے. حضرت محبوب الٰہی نے ایک بزرگ کا قول اس ضمن میں اس طرح نقل کیا کہ "ایک بزرگ کا فرمودہ ہے کہ جو شخص میرے روبرو کھانا کھاتا ہے اس کا مزا اپنے حلق میں پاتا ہوں یا بالفاظ دیگر وہ کھانا میں خود ہی کھاتا ہوں"[۱۸]

کھانا کھانے اور اس کی مضرت و منفعت کے بارے میں حضرت محبوب الٰہی نے فرمایا کہ "بحالت شکم پُری کھانا کھانا روا نہیں کہ موجب مضرت ہے مگر دو حالت میں کھایا جائے تو روا ہے اول اس حالت میں جب کوئی مہمان آئے اور میزبان شکم سیر ہو بپاس خاطر مہمان کسی قدر کھائے. دوم اس حالت میں کہ روزہ افطار کرے اور کھانا پیٹ بھر کر کھائے. یہ جان کر کہ یہ سبب تنگئ معاش سحری ممکن نہ ہوگی پس اگر کسی قدر زیادہ کھا جاوے تو بھی روا ہے"[۱۹]

مہمان داری صوفیائے کرام کے اخلاق کا ایک اہم عنصر تھی اور یہ تعلیم انھیں حدیث سے ملی تھی۔ حضرت محبوب الٰہی نے فرمایا کہ حدیث شریف میں وارد ہوا ہے "جس نے ملاقات کی زندہ آدمی سے اور نہ کھائی اس کے پاس سے کوئی چیز گویا وہ مردہ سے ملا تھا"۔[۲۰]

البتہ صوفیائے کرام خود کم کھانے کے قائل تھے۔ حضرت محبوب الٰہی نے ارشاد فرمایا کہ مردانِ حق جو کچھ کھاتے پیتے ہیں برائے قوت عبادت و رضا جوئی حق کھاتے ہیں[۲۱]۔ ایک بزرگ کی حکایت بیان کی کہ اُن کا ارشاد ہے بَطْنُکَ دُنیاکَ یعنی تیرا پیٹ ہی دنیا ہے۔ اگر کم کھائے گا تارک الدنیا ہوگا۔ اگر زیادہ کھائے گا دنیا دار ہوگا۔[۲۲] ایک اور حکایت بھی بیان فرمائی کہ "شیطان کا مقولہ ہے جو شخص پیٹ بھر کر نماز میں مشغول ہوتا ہے میں اس سے معانقہ کرتا ہوں پس جس وقت وہ شخص نماز ختم کر چکے اس کے حال سے قیاس کر لینا چاہیے کہ اثر میرا اس پر کہاں تک ہے اور بھوکا جب سوتا ہے میں اس کے نزدیک سے بھاگ جاتا ہوں۔ قیاس کر لینا چاہیے کہ میں اس کی نماز کی حالت میں کس قدر اس سے نفرت کرتا ہوں[۲۳]"۔ طبی اور حفظانِ صحت کے نقطۂ نظر سے بھی دیکھا جائے تو کم کھانا مفید ہے۔ اس طرح کم کھانے کی صوفیائے کرام نے جو تعلیم دی اس کا ایک حیثیت دنیاوی پہلو بھی ہے اور روحانی یا دینی بھی۔ جو کم کھائے گا وہ دنیا میں زیادہ نہیں پڑے گا۔ عبادت میں بھی شیطان اس سے دور بھاگے گا اور دنیا میں بھی شیطان کا اس کی زندگی میں گزر نہیں ہوگا۔

مادّی زندگی کی بنیاد پیسہ ہے۔ صوفی پیسے کے وجود کا انکار نہیں کرتے۔ البتہ وہ اس کے جمع کرنے میں نقصان اور خرچ کر دینے میں فائدہ دیکھتے ہیں۔ مال جمع کرنے والوں کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے حضرت محبوب الٰہی نے فرمایا کہ "جس قدر ان کو میسّر ہوتا ہے اس سے زیادہ طلب کرتے ہیں اور سیر نہیں ہوتے"۔[۲۴] آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا کہ حق تعالیٰ عزاسمہٗ نے انسان کو مختلف الطباع پیدا کیا ہے۔ مثلاً کسی شخص کے پاس دس روپے ہوں اور اس دس کے بارہ ہو جائیں اس کو یہ فکر ہوتا ہے کہ ...

روپے خرچ کر ڈالے اور جب تک وہ خرچ نہیں ہو جاتے اس کو آرام نہیں ملتا اور بعضے ایسے ہوتے ہیں کہ جس قدر زیادہ جمع ہو جاتا ہے اور مزید طلب کی جستجو میں رہتے ہیں یہ عادت ان کی اختیاری نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو ایسا ہی پیدا کیا ہے یہ قسمت ازلی ہے۔ اس کے بعد ارشاد فرمایا کہ راحت پیسہ خرچ کرنے سے ہوتی ہے، کوئی شخص اس وقت تک راحت حاصل نہیں کر سکتا جب تک خرچ نہ کرے۔[۲۵]

بدی کے بدلے نیکی صوفیائے کرام کا ایک اہم اصول تھا۔ حضرت محبوب الٰہی کا ارشاد تھا کہ جہاں تک ممکن ہو تحمل اور بردباری سے کام لیا جائے اور جس قدر جفا و خفا اٹھا سکے اٹھائے اور کبھی اس کا بدلہ لینے کا ارادہ نہ کرے۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص تمھارے راستے میں کانٹا ڈالے اور تم بھی اس کی راہ میں کانٹا رکھو یہ امر جوانمردی سے بعید ہے۔[۲۶]

آداب گفتگو کا صوفیائے کرام کے یہاں بڑا لحاظ تھا کہ ان سے دل ٹوٹتے یا بنتے ہیں۔ حضرت محبوب الٰہی نے ارشاد فرمایا کہ "حال اس طرح کہنا اور کلام اس طرح کرنا چاہیے کہ گردن کی رگ نہ ہلے اور نہ آواز میں تیزی پیدا ہو۔"[۲۷]

صوفیاء کی تنبیہہ کے انداز میں بھی ایک خصوصیت ہوتی تھی جس کی وجہ سے وہ جو نصیحت فرماتے اس میں اثر پذیری ہوتی تھی۔ کالپی کے ایک بزرگ شیخ برہان جو مہدوی طریقے پر "پاس انفاس" میں رہتے تھے۔ ان کے اس طرح کے انداز نصیحت کو بدایونی نے یوں نقل کیا ہے کہ ایک دن وہ مہر علی سلدوز کے ساتھ حضرت شیخ برہان کی خدمت میں حاضر ہوا۔ یہ مہر علی سلدوز جو درویش دوستی کی صفت رکھنے کے باوجود پورا ترکی تھا اور مردم آزاری، ستم رانی سے باز نہیں آتا تھا۔ شیخ سے ملاقات کے لیے روانہ ہونے سے قبل بھی اس نے اپنے خدمت گاروں اور ملازموں کی خوب پٹائی کی تھی اور ان کو مغلظانہ گالیاں دی تھیں، جب وہ بدایونی کے ساتھ شیخ برہان کی خدمت میں پہنچا تو شیخ نے سب سے پہلی بات جو فرمائی وہ یہ حدیث تھی کہ "مسلمان وہ ہے جس کے ہاتھ اور زبان سے مسلمان محفوظ رہیں" یہ حدیث پڑھ کر حضرت

شیخ نے اس کے نکات کی بڑی عالمانہ و دل کش تشریح کی۔ مہرعلی پر ایسا اثر ہوا کہ وہ کھڑا ہوگیا اور اپنے کیے پر نادم و شرمندہ ہوکر توبہ کرنے لگا۔ شیخ نے دعاو فاتحہ کی درخواست کی، کچھ نذرانہ بھی پیش کیا جو شیخ نے قبول نہ کیا۔[۲۸]

مشائخ اچھی صحبت پر بہت زور دیتے تھے کہ یہی انسان کو انسان بناتی ہے اور اس کی عدمیت سے وہ انسان نہیں رہتا۔ حضرت محبوب الٰہی نے ایک مرتبہ ارشاد فرمایا کہ مشائخ کا دستور ہے کہ جب وہ کسی شخص کے حال سے مطلع و خبردار ہونا چاہتے ہیں اس طرح دریافت فرماتے رہتے ہیں کہ تمھاری صحبت کس سے رہتی ہے اس سے اس کا حال معلوم ہوجاتا ہے۔[۲۹]

مشائخ کی صحبت کا فیض جسے نصیب ہوتا تھا اس کی زندگی میں زبردست تغیر آجاتا تھا۔ ملّا بدایونی جو اپنے کو درباری اور مادّی زندگی میں ملوث ہونے کی وجہ سے بُرا بھلا کہتا رہتا تھا اپنے بھائی شیخ محمد مرحوم کے بارے میں لکھتا ہے کہ حضرت شیخ نظام الدین انبیٹھی وال نے اسے اپنی بیعت سے نوازا تھا۔ چنانچہ وہ حضرت کی تھوڑی سی توجہ سے بڑا عبادت گزار اور فرشتہ خصلت بن گیا تھا۔ اس کا ایک لمحہ بھی فضول باتوں میں ضائع نہیں ہوتا تھا۔ بدایونی لکھتا ہے کہ وہ میری طرح بیکار مشغلوں میں اُلجھا ہوا نہیں رہا۔[۳۰]

مشائخ سے وابستگی کے فوائد کو ضیا برنی نے عہد علائی کے بزرگوں کے احوال میں تفصیل سے بیان کیا ہے، حضرت شیخ نظام الدین اولیا کے بارے میں لکھتا ہے کہ انھوں نے "بیعت عام کا دروازہ کھول رکھا تھا۔ گنہگار لوگ ان کے سامنے اپنے گناہوں کا اقبال کرتے اور ان سے توبہ کرتے اور وہ ان کو اپنے حلقۂ ارادت میں شامل کرلیتے۔ خواص و عوام، مال دار و مفلس، امیر و فقیر، عالم و جاہل، شریف و رذیل، شہری و دہقانی، غازی و مجاہد، آزاد و غلام ان سب کو وہ توبہ کراتے اور ان کو طاقیہ (ایک خاص قسم کی ٹوپی) اور مسواک صفائی کے لیے دیتے۔ ان لوگوں میں سے کثیر تعداد جو خود کو شیخ کے مریدوں میں شمار کرتی تھی۔ بہت سے ان کاموں سے

پرہیز کرنے لگتی تھی جو کرنے کے لائق نہیں ہوتے۔ اگر شیخ کی خانقاہ میں حاضر ہونے والوں میں سے کسی سے کوئی لغزش ہو جاتی تو اس کو تجدید بیعت کرنا پڑتی اور شیخ از سرِ نو اس سے اقبالِ گناہ اور توبہ کراتے۔ شیخ کے مرید ہونے کی شرم لوگوں کو بہت سے گناہوں (منکرات) سے ظاہر اور مخفی طور پر باز رکھتی، چنانچہ عام لوگ یا دوسروں کی تقلید میں یا خود اپنے اعتقاد کی بنیاد پر عبادت اور بندگی کی طرف راغب ہو گئے تھے اور مرد اور عورتیں، بوڑھے اور جوان، سوداگر اور عام لوگ، غلام اور نوکر اور کم عمر بچے، سب نماز پڑھنے لگے تھے[۱۲]

شہنشاہیت اور مطلق العنانیت کے دور میں اگر دنیا میں کوئی دکھی، پریشان حال، مظلوم، متفکر، غمگین، بے روزگار کہیں بے جھجک جا سکتا اور دل کی مراد پا سکتا تھا تو ان ہی مشائخ کے آستانے تھے۔ یہاں سے اُن کے لیے سفارشیں کی جاتیں، تعویذ دیے جاتے، اوراد و نوافل بتائے جاتے جن سے بلا دور ہو، مسافر سفر میں محفوظ رہیں، بیماروں کے حال معلوم کیے جاتے، اُن کے لیے نسخے دوا و دعا کے بتائے جاتے۔ حتیٰ کہ سماع کو بھی بعض امراض کا علاج بتایا گیا۔ ایسے اعمال بتائے جاتے جن سے ظالم حکمراں سے چھٹکارا مل جاتا۔ شیخ کی نظر پا کر صاحب وجاہت غلام آزاد کر دیتے۔ نہ وہ شہرت کے لیے عبادت کرتے اور نہ ہی اپنے حال کو ظاہر کرتے۔ نیک عمل کی ہدایت کرتے۔ خود دنیا سے دور رہتے لیکن دنیا والوں کے دکھ درد میں شریک رہتے۔ اللہ سے مشغول رہتے ہوئے اُس کی مخلوق کو خوش رکھنا یہی صوفیائے کرام کا سماجی رول تھا، اسی لیے وہ سماج کے ہر عام و خاص کے لیے ایک نمونہ و نظیر بن گئے تھے ان کی تقلید ہوتی تھی۔ اپنے کو اُن کا جیسا بنانے کی فکر رہتی تھی۔ مختلف طبقوں، پیشوں، علاقوں سے لوگ ان کے پاس آتے اور ہدایت پاتے۔ وہ گوشہ نشین رہ سکتے تھے، مخلوق سے دور ویرانے میں بھی رہ سکتے تھے لیکن اُن میں سے اکثر نے مخلوق کے درمیان رہ کر اللہ کے ساتھ مشغول رہنے اور عبادت کے ساتھ خدمت کے کام کو جاری رکھنے کو فوقیت دی۔ حضرت محبوب الٰہی نے اپنے مرید و خلیفہ حضرت شیخ نصیر الدین چراغ دہلویؒ کو

مخلوق سے تنگ آنے کے بعد ویرانے میں جانے کی اجازت نہیں دی بلکہ یہ ارشاد فرمایا کہ مخلوق میں رہ کر اُن کی طرف سے ہونے والی زیادتی کو برداشت کرو۔ مسلمان ہی نہیں غیر مسلم بھی اُن میں کشش محسوس کرتے۔ وہ بعض جوگیوں کے اقوال بھی پسند فرماتے۔ تبدیلیٔ مذہب اُن کا مشن نہیں تھا لیکن وہ اسلام کا ایسا نمونہ ضرور تھے کہ غیر مسلم اسلام پسند ہو جاتے تھے خواہ وہ مشرف بہ اسلام ہوں یا نہیں۔ حضرت سید شاہ عبدالرزاق بانسوی رح جوگیوں کے ساتھ اُٹھتے بیٹھتے، انھیں تو اُن کے ناچ گانوں میں کنھیا اور گوپیوں کا دیدار ہو جاتا۔ اورنگ زیب کے عہد کے اودھ باشی" برج نواسی سید شاہ برکت اللہ رح نے تو یہ بھی فرمادیا کہ "دیول اور مسیت میں دیپ ایک ہی بھائے۔"

سماج کی تشکیل میں اعلیٰ قدروں کی آمیزش سے صوفیائے کرام نے بڑا کام کیا۔ صبر و تحمل، توکل، قناعت، توبہ، سخاوت کی قدریں اُس عہد کے لیے بہت اہمیت رکھتی تھیں جس میں دولت پر چند افراد یا مخصوص گروہوں کا قبضہ تھا اور اکثریت کو ہر تکلف سے محروم رکھا جاتا تھا۔ یہی نہیں ان قدروں کے اختیار کرنے والے اپنے کردار کی وجہ سے امیر ہو گئے اور شرافت و انسانیت میں اپنی امارت کے لیے آج بھی مشہور ہیں۔

حواشی

۱۔ مفتی محمد رضا انصاری فرنگی محلی، "تذکرہ حضرت سید صاحب بانسوی رح" سید شاہ عبدالرزاق بانسوی رح کے سوانح حیات اور احوال و مقامات، کراچی، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۲۵۳

۲۔ امیر علا سجزی، فوائد الفواد، اردو ترجمہ، شمس بریلوی، دہلی، ۱۹۸۴ء، صفحہ ۲۴۴

۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۰

۴۔ ایضاً، صفحات ۲۵۴-۲۵۳

۵۔ ایضاً، صفحہ ۲۵۴

۶۔ حمید قلندر، خیرالمجالس، اردو ترجمہ: ناشر: واحد بک ڈپو، جونا مارکیٹ، کراچی، صفحہ ۹۶

۷۔ ایضاً، صفحہ ۹۷ (باقی صفحہ ۱۵۹ پر)

محمد اسحٰق

ہندوستانی تصوّف کا ایک رُخ

شاہ مدار اور سلسلۂ مداریہ

ہندوستان میں قدیم زمانے سے نفس کی اصلاح، باطنی توجہ اور روحانی ارتقاء پر بہت زیادہ زور دیا جاتا رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ داخلی اصلاح اور اندرونی نظم وضبط کے فقدان سے انسانی سماج ان اعلیٰ اقدار سے محروم رہتا ہے جو ہندوستانی تہذیب وثقافت کا ناگزیر حصہ ہیں۔ قدیم روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ باطنی اصلاحات کے لیے یہاں متعدد طریقے اختیار کیے گئے، دشوار گزار راستے ڈھونڈے گئے جن پر چلنا نہایت مشکل تھا۔ تکلیف جھیل کر اپنے نفس کو اس کا عادی بنادیا گیا، بے شمار طریقے ایسے اپنائے گئے جو فطرت کے خلاف گویا اعلانِ جنگ تھے۔

ہندوستان میں جب مسلمانوں نے قدم رکھا تو روحانیت کا یہاں پہلے ہی سے چرچا تھا۔ روحانی پیشواؤں نے مختلف شکلوں میں یہاں کی عوام پر اپنے اثرات قائم کر رکھے تھے۔ ان حالات میں مسلم بزرگوں اور صوفیوں نے بہت ممکن ہے جو اپنے ساتھ تصوّف کے ایسے خیالات لائے تھے جس میں اس بات کی کافی گنجائش تھی کہ روحانیت کے اس ماحول میں اپنا مشترکہ رول ادا کرسکیں۔ بہت سے لوگوں نے غالباً یہ ضرور محسوس کیا ہوگا کہ رسمی عبادتوں کے مقابلے میں روحانی ریاضت

محمد اسحٰق، شعبۂ دراساتِ اسلامیہ، جامعہ ملّیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

کرنے والوں کی طرف لوگ زیادہ مائل ہوتے ہیں، جوگیوں کی زندگی میں عوام ان برہمنوں کے مقابلے میں کافی کشش محسوس کرتے ہوں گے جن کا زور محض روایتی مذہبیت پر تھا۔

تشکیک و تذبذب کے اس ماحول میں جب کہ تصوف تشکیلی صورت اختیار کر چکا تھا۔ طریقت شریعت کی منزلیں طے کر کے روحانیت کی ارتقائی منزل کی طرف گامزن تھا۔ ہندوستان میں بہت سے صوفیا نے ہندوستانی ماحول اور بعض دوسرے عجمی اثرات سے متاثر ہو کر بعض ایسے طریقے اختیار کیے جو راسخ الاعتقاد اسلام کے نمایندہ صوفیوں اور علماء کے لیے قابلِ قبول نہ تھا۔ ان ہی طریقوں میں ایک طریقہ حضرت بدیع الدین شاہ مدار کا تھا۔

حضرت بدیع الدین شاہ مدار کی شخصیت ہندوستانی تاریخ میں ثقافتی اور مذہبی دونوں پہلوؤں سے غیر معمولی اہمیت کی حامل ہے۔ ان کی شہرت و عظمت نے انھیں ایک طرف عوامی تخیلات کا نمایندہ بنا دیا تو دوسری طرف ان کے وجود کو مشتبہ قرار دے کر ان کی شخصیت کو افسانہ سمجھا گیا۔ ان کی عظمت کے اظہار کے لیے ان کی عمر زیادہ سے زیادہ بتائی گئی۔ کسی نے انھیں غیر راسخ الاعتقاد بزرگ کہا، کسی کے نزدیک وہ باشرع صوفی تھے۔ کسی نے لکھا ہے کہ انھیں سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلّم سے بے واسطہ فیض پہنچا ہے۔ حضرت قاضی محمود کنتوری رح نے حضرت شاہ مدار سے عرض کیا کہ آپ اپنا سلسلہ مجھے لکھا دیں تو آپ نے فرمایا:

اکتب اسمک ثم اسمی ثم اسم رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

(اپنا نام لکھو، پھر میرا، پھر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم روحی فداہ کا)

شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لکھا ہے کہ "لوگ آپ کے عجیب و غریب حالات میں کہتے ہیں کہ آپ مقام صمدیت میں تھے جو سالکوں کا ایک مقام ہے ... کہتے ہیں کہ درازیٔ عمر یا کسی اور وجہ سے پانچ چھ واسطوں کے ذریعے آپ کا سلسلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ سلسلۂ مداریہ کے بعض لوگ بغیر کسی واسطے کے آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلے سے منسوب کرتے ہیں۔ بعض کچھ اور کہتے ہیں لیکن ان سب کہاوتوں کی کوئی اصلیت نہیں ہے اور یہ سب باتیں حدود شریعت و طریقت سے خارج ہیں۔ باقی

اللہ ہی زیادہ جانتا ہے۔"[۴]

حضرت قطب المدار کی ولادت کے متعلق بہت سے اختلافات تذکروں میں درج ہیں۔ ان روایتوں کے مطابق وہ شام کے شہر حلب میں ۴۲۰ھ (۱۰۳۵ء)، ۴۴۲ھ (۱۰۵۶ء)، ۲۵۰ھ (۸۶۵ء)، ۴۴۲ھ (۱۰۵۰ء)، ۷۱۵ھ (۱۳۱۵ء) میں پیدا ہوئے۔ آخرالذکر سنہ ولادت زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ فصول مسعودیہ کی روایت کے مطابق انھوں نے اپنے خلفاء کو اپنے آخری زمانے میں وصیت و نصیحت کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

"...... شمارا یک معلوم است کہ دریں زمانۂ آخر از صد سال کسے زیادہ دریں عالم نمی ماند، و مارا حق سبحانہ تعالیٰ از کرم و فضل خود یکصد و بست و پنج سال درعالم کون نگاہ داشت، ازاں جملہ قریب سی و پنج سال درولایت شام گزرانیدم، وقریب چہل سال در دیار مکۂ معظمہ و مدینہ، رسول خدا و نجف علی مرتضیٰ بسر بردہ انواع علوم حاصل نمودہ بطریق صراطِ مستقیم حتی الامکان سیر سلوک نمودم، وقریب پنجاہ سال ست کہ در ممالک ہندستان بصحبت و رفاقت شمارا حت و ذوق گرفتم و دریں مدت حق سبحانہ تعالیٰ ہیچ بیماری و اثر پیری و حادثۂ زمانی را بریں قدرت و تسلط نداد... و شمارا بسبب درخواست ایں ضعیف باسرار خود بوجہ احسن گردانید۔"[۵]

(تم لوگوں کو اچھی طرح معلوم ہے کہ اس آخری زمانے میں کوئی شخص سو سال سے زیادہ اس دنیا میں نہیں رہا۔ اور ہم کو حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنے خاص فضل و کرم سے اس دنیا سے ایک سو پچیس سال بحفاظت رکھا۔ ان سالوں میں قریب پینتیس سال میں نے ملک شام میں گزارے۔ تقریباً چالیس سال مکہ معظمہ، مدینہ منورہ اور نجف علی مرتضیٰ میں رہ کر مختلف علوم حاصل کیے اور ممکن حد تک صحیح راستے پر چل کر راہ سلوک طے کیا اور قریب پچاس سال سے ہندوستان کے شہروں میں تم لوگوں کے ساتھ رفاقت کا

لطف اُٹھا رہا ہوں اور اس مدت میں حق سبحانہ تعالیٰ نے بیماری، بڑھاپے اور حوادث روزگار سے محفوظ رکھا۔ ... تم لوگوں کو درخواست کی وجہ سے اس ضعیف نے اپنے اسرار بخوبی واضح کر دیے)

اس روایت کے بعد فصول مسعودیہ کے مولف لکھتے ہیں کہ شاہ مدار کا وصال پنجشنبہ کے روز ۱۸ر جمادی الاولیٰ ۸۴۰ھ (۱۴۳۶ء) میں سلطان ابراہیم شرقی (۱۴۰۱-۱۴۴۰ء) کے زمانے میں ہوا۔ جس سے واضح ہوتا ہے کہ ان کی ولادت ۷۱۵ھ (۱۳۱۵ء) میں ملک شام میں ہوئی اور ایک سو پچیس سال (قمری تقویم کے اعتبار سے) کی حیات پوری کرنے کے بعد آپ نے ۸۴۰ھ (۱۴۳۶ء) میں وفات پائی۔

فرید احمد عباسی نے اپنی کتاب مدار اعظم میں شاہ مدار کے آبائی و مادری نسب نامے تحریر فرمائے ہیں۔[۲] پدری نسب نامہ حسب ذیل ہے:

"سید بدیع الدین بن سید علی حلبی بن سید بہاء الدین بن سید ظہیر الدین بن سید احمد بن سید اسمٰعیل بن سید محمد بن سید اسمٰعیل ثانی بن امام جعفر صادق بن امام محمد باقر بن امام زین العابدین بن امام حسین شہید کربلا بن امام المتقین امیر المومنین سیدنا علی بن ابی طالب ہاشمی بن عبد المطلب بن عمرو العلا الملقب بہ ہاشم۔"[۳]

نسب نامہ مادری کی تفصیل حسب ذیل ہے:

"والدہ حضرت زندہ شاہ قطب المدار فاطمہ ثانی بنت سید عبد اللہ بن سید زاہد بن سید محمد بن سید عابد بن سید صالح بن سید ابو یوسف بن سید ابو القاسم محمد ملقب بہ نفس ذکیہ بن سید عبد اللہ بن حسن مثنیٰ بن سیدنا امام حسن بن سیدنا امام علی مرتضیٰ بن ابی طالب۔"

فصول مسعودیہ میں بھی پدری و مادری نسب نامے درج ہیں جس کے مطابق آپ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ہیں۔ ماں کا نسب بھی شاہ مدار کے دادا شاہ طیفور پر جاکر مل جاتا ہے۔[۴]

عبدالرحمن چشتی کی مراٰۃ مداری کے مطابق شاہ مدار کے آباء و اجداد حلب کے یہودی تھے[۸]
حلب شاہ مدار کی جائے ولادت ہے جہاں وہ ۷۱۵ھ (۱۳۱۵ء) میں پیدا ہوئے۔ وہیں
انھوں نے ایک نوجوان یہودی سے روایتی تعلیم حاصل کی۔ والدین کی وفات کے بعد
انھوں نے مکّہ اور مدینہ کا سفر کیا۔ مکہ میں حضرت شاہ مدار کی ملاقات سیّد محمد اشرف
جہانگیر سمنانی سے ہوئی۔ مدینے میں انھوں نے اسلام قبول کیا، مدینے سے وہ ہرمز تشریف
لے گئے اور آخر میں ہندوستان کا رُخ کیا۔[۹]

ان متضاد روایات کی صحت کے بارے میں کوئی ایسا تاریخی ماخذ ہاتھ نہیں آیا
جس سے کسی صحیح نتیجے پر پہنچا جا سکے۔ شاہ مدار کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں
نے روحانی تعلیم اپنے مرشد حضرت ابویزید طیفور بن عیسیٰ بسطامیؒ سے حاصل کی جن کے
بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان کے آباء و اجداد بسطام کے رہنے والے مجوسی تھے۔[۱۰] آپ
کے تقویٰ اور جلالت مقام و مرتبے کے بارے میں حضرت جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں کہ
ابویزید منا بمنزلۃ جبریل من الملائکۃ یعنی صوفیا میں ابو یزید کی شان ایسی ہے
جیسے فرشتوں میں حضرت جبریل علیہ السلام کی ہے۔ اپنی روایتی تعلیم مکمل کرنے کے بعد
شاہ مدار نے مختلف ملکوں کا، مستقل شب بیداری اور روزوں کی حالت میں سفر کرنا
شروع کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ان تیس سالوں میں انھوں نے ایک سو تیس روحانی مرشدوں
سے فیض پایا۔ حضرت ابویزید طیفور بسطامی کی وفات ۲۶۱ھ (۸۷۴ء) یا ۲۶۴ھ (۸۷۷-۸ء)
میں ہوئی۔ اگر شاہ مدار کی وفات ۸۴۰ھ (۱۴۳۶ء) میں ہوئی اور ان کی ولادت ۷۱۵ھ
(۱۳۱۵ء) میں ہوئی تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابویزید بسطامی سے روحانی فیض
کیسے حاصل ہوا؟ یہ ماننا پڑے گا کہ یہ روحانی فیض کلیتاً روحانی تھا اور اس روحانی فیض
کا سلسلہ وفات کے بعد بھی جاری رہتا ہے۔ جب حضرت شاہ مدار یہ ارشاد فرماتے ہیں
کہ مجھے ذات رسالت صلی اللہ علیہ وسلم سے فیض پہنچا ہے تو اس کا یہی مطلب ہے۔ چونکہ
حضرت ابویزید طیفوری کے بہت سے خیالات سے حضرت شاہ مدار پوری طرح متاثر تھے۔
اسی لیے یقینی طور پر آپ نے ان سے فیض اُٹھایا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ سلسلۂ مداریہ کے

بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ طیفوری سلسلے کی شاخ ہے۔ حضرت ابو یزید بسطامی حالت صحو پر سُکر کی کیفیت کو ترجیح دیتے تھے۔ شاہ مدار پر بھی سُکر کی کیفیت طاری رہتی تھی اور یہ جو بعض طور طریقے ان کی جانب خلاف شریعت منسوب ہیں عین ممکن ہے کہ وہ "طیفوریت" کے غلبے میں ظاہر ہوئی ہوں۔

شاہ مدار کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے کئی حج کیے، ایک حج مشہور صوفی سیّد محمد اشرف جہانگیر سمنانیؒ کے ساتھ کیا جس کا ذکر انھوں نے اپنی کتاب لطائف اشرفی میں کیا ہے۔ سیّد اشرف سمنانی نے لکھا ہے کہ شاہ مدار اویسی سلسلے کے بزرگ تھے اور ان کو کیمیا، سیمیا اور ہیمیا کا علم تھا۔ جنھیں انجیل زبانی یاد تھی۔ اور مختلف مذہبی کتابوں کا انھوں نے مطالعہ کیا تھا۔[۱۱] حج کے اس واقعے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ارکانِ اسلام میں حج کو بڑی اہمیت دیتے تھے اور معاصر صوفیوں سے ان کے تعلقات خوش گوار تھے۔

تذکرہ نگاروں نے لکھا ہے کہ حضرت شاہ مدار مختلف ممالک کی سیر کرتے ہوئے اجمیر پہنچے۔ اجمیر میں کوکلا پہاڑی پر حضرت سیّد جمال الدین اور سیّد احمد کو چلّے میں بٹھا کر کالپی کا رُخ کیا۔ کالپی میں آپ کی آمد کا حال سُن کر عوام کا ایک بڑا ہجوم آپ سے نیاز حاصل کرنے حاضر ہونے لگا۔ کالپی میں آپ کے دورانِ قیام متعدد لوگوں کو آپ سے ظاہری و باطنی فیض پہنچا۔ اخبار الاخیار، سبع سنابل، خزینۃ الاصفیا اور دوسرے ماخذ میں کالپی کے سلطان قادر شاہ بن محمود شاہ، حضرت شیخ سراج سوختہ اور شاہ مدار سے متعلق ایک اہم واقعہ درج ہے۔ واقعے کی اہمیت کے پیشِ نظر پہلے میر عبدالواحد بلگرامی (۹۱۲ھ/۹۱۵ھ — ۱۰۱۷ھ، مطابق ۱۵۰۶-۷/۱۵۰۹-۱۰ء — ۱۶۰۸-۹ء) کی تصنیف سبع سنابل سے حسب ذیل اقتباس درج کیا جاتا ہے:

> "حضرت شاہ مدار کا قیام کالپی شریف میں ایک مدت تک رہا۔ اس وقت اس ولایت کا والی ایک نیک مرد تھا جس کا نام قادر بخش تھا جو درویشوں کی خدمت کرتا اور ٹوٹے دلوں کو سہارا دیتا اور فقیروں سے محبت رکھتا تھا۔ اکثر اوقات حضرت شاہ مدار کی خدمت میں حاضر ہوا کرتا تھا مگر آپ

کچھ توجہ نہ فرماتے اور نہ اس کو اپنے حضور حاضری کی اجازت دیتے، وہ وہاں ہر بار لوٹ جاتا۔ ایک روز قادر شاہ ملاقات کے لیے حاضر ہوا تو دیکھا کہ دو شخص شاہ مدار صاحب کے مکان میں گفتگو کر رہے ہیں۔ یہ ایک اونچے گھوڑے پر سوار تھا، گردن اٹھا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ شاہ مدار صاحب اور ایک جوگی باہم بات چیت کر رہے ہیں۔ کہنے لگا کہ "یہ عجیب درویش ہیں کہ میں دین کی طلب میں ان کے پاس بار بار آتا ہوں مجھ سے ملاقات نہیں کرتے اور ایک جوگی سے کلام میں مشغول ہیں"۔ یہ کہا اور لوٹ آیا (یہ سن کر) اس جوگی نے کچھ ایسی حرکت کی کہ قادر شاہ کے بدن میں جگہ جگہ سفید دھبے پڑ گئے۔ قادر شاہ اپنے پیر کی خدمت میں جن کا نام شیخ سراج تھا حاضر ہوا اور ان سے تمام ماجرا بیان کیا اور وہ سفید داغ دکھائے۔ شیخ سراج قدس اللہ روحہ نے اپنا لعابِ دہن ان داغوں پر مل دیا، وہ داغ دور ہو گئے اور قادر شاہ تندرست ہو گیا۔ جب رات ہوئی تو شاہ مدار تلوار لیے ہوئے نمودار ہوئے اور آپ نے چاہا کہ قادر کو ختم کر دیں۔ حضرت شیخ سراج آڑے آئے کہ یہ تو ہمارا مرید ہے، بے گناہ کو کیوں مارتے ہیں۔ شاہ مدار نے فرمایا کہ اس نے مجھے تکلیف پہنچائی ہے۔ شیخ نے جواب دیا کہ یہ تو دین کی طلب کے لیے حاضر ہوتا تھا۔ اس نے کوئی تکلیف نہیں پہنچائی۔ دونوں حضرات میں تکرار بڑھ گئی کہ اتنے میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور شاہ مدار سے منع فرمایا کہ اس بے گناہ کو مارنا چاہتے ہو، یہ کون سی درویشی ہے۔ حضرت شاہ مدار نے عرض کیا یا رسول اللہ درویش جب اپنی تلوار نیام سے نکال لیتا ہے کسی نہ کسی پر ضرور چلاتا ہے۔ اب کہ میں اپنی تلوار کھینچ چکا ہوں کس پر چلاؤں؟ شیخ سراج نے فرمایا تمھارے اس وار کو میں اپنے اوپر لیتا ہوں لیکن اپنے مرید کو کوئی تکلیف پہنچانا مجھے پسند نہیں۔ شاہ صاحب نے فرمایا تو اچھا ہم نے تمھیں سوخت کر دیا۔ شیخ سراج نے فرمایا کہ ہم نے تمھارے تمام مریدوں کو

گمراہ کیا۔ شاہ مدار نے فرمایا میں نے گنتی کے چند آدمی مُرید کیے ہیں اور آج کی تاریخ سے کسی کو مرید بھی نہیں کروں گا۔ رہی خلافت وہ میں نے نہ کسی کو دی ہے اور نہ اب دوں گا۔ چنانچہ شیخ سراج کے باطن میں کچھ سوزش شروع ہوئی اور آپ تمام عمر اس میں مبتلا رہے۔ اسی لیے ان کو شیخ سراج (سوختہ) کہا جاتا ہے۔[۱۲]"

شیخ عبدالحق محدث دہلوی (۹۵۸ھ/۱۵۵۱ء — ۱۰۵۲ھ/۱۶۴۲ء) نے اخبار الاخیار میں مذکورہ بالا واقعے سے بعض مختلف باتیں اس وضاحت کے ساتھ لکھی ہیں کہ "شیخ سراج سوختہ کے بارے میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ کالپی کے مشہور علما کی زبانی سُنا گیا ہے۔"[۱۳] شیخ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں:

"شاہ مدار کے بعض طور طریقے اسلامی شریعت کے بظاہر خلاف تھے۔ اسی زمانے میں قادر شاہ ولد سلطان محمد جو سلطان فیروز شاہ تغلق کی اولاد میں سے تھا اور اپنے والد کے انتقال کے بعد اس علاقے کا حاکم اعلیٰ تھا۔ شاہ مدار کی شہرت سُن کر اُن سے ملاقات کے لیے وہاں آیا جہاں شاہ گوشہ نشین تھے۔ شاہ مدار کے خادموں نے قادر شاہ بادشاہ سے کہا اس وقت ملاقات نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ ایک فقیر کے ساتھ تنہائی میں گفتگو کر رہے ہیں اور ہم کو اطلاع دینے کی اجازت بھی نہیں ہے۔ نیز کہا کہ یہ ایک جوگی ہے جس سے شاہ مدار مصروفِ گفتگو ہیں۔ یہ سُن کر قادر شاہ بادشاہ نے شاہ مدار کے نوکروں سے کہا کہ شاہ مدار سے کہہ دینا کہ ہمارے شہر میں نہ رہے اتنا کہہ کر قادر شاہ بادشاہ اپنے محل کی طرف لوٹ گیا۔ حکم شاہی کی اطلاع پاکر وہاں سے نکلے اور بددعا دیتے ہوئے ندی پار چلے گئے اور اپنے معتقدوں سے کہا کہ تین دن بعد ہمیں بادشاہ کی حالت کی اطلاع دینا۔ شاہ مدار کے ندی پار ہوتے ہی قادر شاہ بادشاہ کے جسم پر خود بخود چھالے آگئے جس کی تپش سے بے تاب ہوکر وہ شیخ سراج سوختہ کے پاس آیا۔ شیخ نے اپنا کُرتا

بادشاہ کو پہنایا جس کے پہنتے ہی پھالے غائب ہو گئے اور ان کی کوئی تپش باقی نہ رہی۔ شاہ مدار کے معتقدوں نے جب دیکھا کہ بادشاہ شیخ سراج کی پناہ میں آ گیا ہے تو تین دن کے انتظار کے بعد مایوس ہو کر ندی پار جا کر شاہ مدار کو حالات بتائے۔"[۱۴۱]

مدار اعظم کے مصنف لکھتے ہیں کہ حضرت شیخ سراج سوختہ نے قادر شاہ کو حضرت شاہ مدارؒ سے ملنے سے کسی وجہ سے منع کیا تھا لیکن ایک روز قادر شاہ اپنے پیر و مرشد کی اطلاع اور اجازت کے بغیر حضرت شاہ مدارؒ سے ملنے حاضر ہوا لیکن دربان نے اسے ملنے کی اجازت نہیں دی۔ قادر شاہ کو یہ بات بُری لگی۔ اس نے اپنے گھوڑے کو حجرے کی دیوار کے قریب کر کے اندر دیکھنے کی جسارت کی تو دیوار اونچی ہو گئی۔ فیلبان کو اشارہ کیا اور ہاتھی پر بیٹھ کر چاہا کہ دیکھے پھر حجرے کی دیوار حائل ہو گئی۔ یہ دیکھ کر سخت غضب ناک ہوا اور واپس ہو کر حکم بھیجا کہ ہماری سلطنت سے چلے جاؤ۔" حضرت شاہ مدارؒ فوراً چل دیے اور دریائے جمن کے اُس پار جا کر قیام کیا۔ قادر شاہ کی اس بے ادبی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسی روز تمام بدن پر آبلے نکل آئے۔" اطبار کے علاج سے کوئی فائدہ نہ ہوا۔ پھر اپنے پیر و مرشد کی طرف متوجہ ہوا۔ انھوں نے اپنا کرتا اُسے پہنایا جس سے آبلے میں کمی آ گئی۔" حضرت شاہ مدار کو کشف کے ذریعے یہ معلوم ہوا کہ سراج سوختہؒ غضبِ الٰہی کا مقابلہ کر رہے ہیں آپ کی زبانِ مبارک سے یہ الفاظ نکلے کہ سراج چرا سوخت" ..... مشہور ہے کہ اس کلمے کے نکلتے ہی شیخ کی حالت دگرگوں ہو گئی اور بدن میں سخت سوزش معلوم ہونے لگی۔ یہاں تک کہ اس تکلیف میں قریب المرگ ہو گئے۔ اس وقت اپنے مریدوں کو وصیت کی کہ مجھے بغیر غسل دیے دفن کر دینا۔ غرض انتقال ہو گیا۔ خدام نے تجہیز و تکفین کا انتظام کر کے غسل کا سامان کیا اور یہ خیال کیا کہ خلاف شرع شیخ کی وصیت کو کیسے قبول کر سکتے ہیں۔ اس بارے میں باہم مشورہ کرنے لگے۔ ایک شخص نے کہا کہ اول شیخ کی اُنگلی پر تھوڑا پانی ڈال کر دیکھو، معلوم ہو جائے گا کہ کس وجہ سے شیخ نے غسل کی ممانعت کی ہے۔ چنانچہ انگلی پر چند قطرات ڈالے گئے۔ انگلی فوراً خاکستر ہو گئی

اُس وقت لوگ سمجھے کہ اس وجہ سے شیخ نے منع کیا تھا۔ غرض بغیر غسل کے دفن کر دیے گئے اور قادر شاہ کی سلطنت میں بھی خرابیاں ہوگئیں۔"[15]

حضرت شاہ مسعود علی قلندر فصول مسعودیہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ شیخ سراج الدین سوختہ کا پیراہن پہننے سے قادر شاہ کے جسم کے آبلے زائل ہو گئے لیکن پیٹ میں آبلے کا ایک نشان باقی رہ گیا۔ ہر قسم کی دوا علاج کے باوجود وہ دور نہ ہوا۔[16]

کالپی سے رخصت ہو کر حضرت شاہ مدار جون پور تشریف لائے جہاں سلطان ابراہیم شاہ شرقی (۱۴۰۱-۱۴۴۰ء) کی حکومت تھی۔ جون پور کے قاضی شہاب الدین دولت آبادی ابتدائً شاہ مدار کے سخت مخالف تھے اور وہ سلطان سے حضرت شاہ مدار کی شکایت کرتے رہتے تھے مگر سلطان حضرت قطب المدار کا بے حد معتقد تھا۔ اس کے اوپر ان شکایتوں کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ قاضی شہاب الدین اور شاہ مدار کے مابین اختلاف کو حسب ذیل اقتباس سے سمجھا جا سکتا ہے:

"قاضی شہاب الدین متبع شریعت کمال بود، گاہے امور خلاف شرع را مخطور خاطر نداشت، مشہور است کہ حضرت شاہ بدیع الدین قطب المدار کہ بظاہر اسباب غیر مقلدان بودند و موئے بروت ایشان دراز و خلاف شرع بود حسب اتفاق دراں زماں قطب المدار بجونپور تشریف آورد و قاضی را ہفت پسر جواں فارغ التحصیل بودند الغرض قاضی بجہت ملاقات حضرت شاہ مدار رفت و دید کہ بزرگے خلاف شرع ظاہرے اند ایں باعث اشتغال طبع گشت اولاً بحث نمود مگر چوں اثر نہ آورد مقراضی طلبیدہ خواست کہ موئے بروت ایشاں بتراشد ہماں وقت از خانہ قاضی خبر آمد کہ پسر کلاں فوت کرد۔ المختصر قاضی ہفت بار مقراض راند و ہر بار خبر فوت پسراں شنید الا ازاں باز نہ آمد و راضی برضائے مولیٰ گشت تعمیل شرع نمود۔ بعدش بخانہ آمد ہر ہفت پسراں مردہ را گور و کفن داد۔"[17]

(قاضی شہاب الدین شریعت پر چلنے والے تھے، کبھی خلافِ شرع کاموں

کو برداشت نہیں کرتے تھے۔ مشہور ہے کہ حضرت شاہ بدیع الدین قطب المدار جو بظاہر غیر مقلد تھے، ان کی مونچھیں لمبی تھیں یہ خلاف شرع تھا جب حضرت شاہ قطب المدار جونپور تشریف لائے تو قاضی شہاب الدین جن کی سات جوان اور علم ظاہر میں فارغ التحصیل اولاد تھیں۔ حضرت شاہ مدار سے ملنے گئے۔ انھوں نے ان کے اس عمل کو خلاف شرع دیکھا جو انھیں بُرا لگا۔ پہلے بحث ہوئی جس کا کوئی فائدہ نہ ہوا۔ پھر ایک قینچی منگائی اور چاہا کہ ان کی لمبی مونچھیں تراشیں۔ اُسی وقت قاضی صاحب کے گھر سے خبر آئی کہ ان کا بڑا لڑکا فوت ہو گیا مختصراً قاضی صاحب نے سات بار قینچی استعمال کی اور ہر بار اُن کے بیٹوں کی موت کی خبر آئی لیکن وہ اپنے اس کام سے باز نہ آئے۔ رضائے الٰہی پر راضی شرع کے مطابق کام کیا اور اس کے بعد اپنے گھر آئے اور ساتوں بیٹوں کی تجہیز و تکفین کی۔)

مشہور ہے کہ جب مونچھیں تراشی جا رہی تھیں تو خون کے فوارے جاری تھے۔ اس پر حضرت شاہ مدار نے فرمایا کہ "مولانا یہ مونچھیں زندہ تھیں"۔ اس موقع پر حضرت قطب المدار نے قاضی شہاب الدین کی اس حرکت کو گستاخی پر محمول کیا اور انھوں نے فرمایا کہ آپ کی قبر پر ہمیشہ گندگی رہے گی۔ آپ کا یہ ارشاد صحیح ثابت ہوا۔ آج قاضی صاحب کی قبر پر گندگی رہتی ہے۔[19]

عبدالقادر بدایونی کی نجات الرشید میں قاضی شہاب الدین کے ایک خط کا ذکر کیا گیا ہے جو انھوں نے حضرت شاہ مدار کو لکھا تھا اور وضاحت چاہی تھی کہ حدیث العلمأ ورثۃ الانبیار (علمار انبیار کے وارث ہیں) کی رو سے کیا اُن کو وہ نبیوں کا وارث قرار دیتے ہیں۔ شاہ مدار نے جواب دیا کہ نہیں۔ دلیل یہ دی کہ وراثت بغیر جدوجہد کے ملتی ہے اور آپ کو جو ظاہری محدود علم حاصل ہوا ہے وہ محنت اور جدوجہد کا نتیجہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وارث فقرار ہیں جن کا علم الٰہی کسبی نہیں وہبی ہے۔

بدایونی حضرت شاہ مدار کا ذکر نہایت عقیدت و احترام سے کرتا ہے۔ انھیں

مشائخ کبار کا قطب، سلطانِ درویشاں، نیز منبع الاسلام بدیع الحق والملۃ والدین جیسے الفاظ سے خطاب کرتا ہے۔ اس نے اپنی مذکورہ بالا کتاب میں شاہ مدار کی طرف منسوب ایک اور اہم واقعے کا ذکر کیا ہے۔ وہ واقعہ درج ذیل ہے:

شاہ مدار سلطان ابراہیم شرقی اور قاضی شہاب الدین کے ساتھ جونپور میں قیام نہ کر پائے۔ مجبوراً قنوج کے علاقے میں مکن پور تشریف لے گئے جہاں انھوں نے قیام کیا۔ وہاں اُن کی شہرت اور مقبولیت بڑھی، ہفتے میں کسی متعین دن وہ کھلی جگہ تشریف لاتے، ضرورت مند وہاں جمع ہوتے تھے چونکہ وہ اکثر اوقات اپنے چہرے پر نقاب ڈالے رکھتے تھے۔ اس روز اپنا نقاب اُٹھاتے تھے اور سارے لوگ انھیں دیکھتے ہی سجدے میں گر جاتے۔ وہ جب مجلس میں کسی کو مخاطب کرتے تو کوئی حکایت سُناتے۔ آپ کا خطاب اوّل تا آخر مربوط ہوتا۔ اربابِ حاجات اپنا مدعا پیش کرتے اور مجلس کے خاتمے پر وہ اپنے حجرے میں تشریف لے جاتے۔ اس دوران کسی نے ان کے مطبخ کو نہ دیکھا اور نہ ہی کپڑے کی دھلائی کا کوئی نظم دیکھا۔ کہتے ہیں قنوج کے قاضی محمود کو مذکورہ بالا باتیں اچھی نہ لگیں۔ احتساب کی نیت سے قاضی محمود اس متعین دن حاضر ہوئے جب شاہ مدار نے حسب دستور اپنے چہرے کا نقاب اُٹھایا تو سب کے ساتھ قاضی صاحب بھی سجدے میں گر پڑے۔ مجلس کے اختتام پر قاضی صاحب نے فرمایا کہ مجھے چند سوالات کے جوابات آپ سے معلوم کرنے ہیں۔ پہلا سوال یہ ہے کہ آپ لوگ سجدہ کرتے ہیں۔ شاہ صاحب نے جواب دیا کہ ہم نے کسی کو سجدے کے لیے نہیں کہا اور آپ کو بھی سجدے کے لیے نہیں کہا تھا جب کہ آپ نے سجدہ کیا۔ قاضی کو اپنے اس عمل پر حیرت ہوئی اور اپنے مصاحبین سے اس کی تصدیق چاہی اور اُسے اپنی غلطی کا علم ہوا۔ دوسرا سوال یہ ہے کہ جمعہ کی نماز شعارِ اسلام ہے آپ اسے کیوں نہیں ادا کرتے؟ انھوں نے جواب دیا کہ ہم نے اس شہر میں اقامت کی نیت

نہیں کی ہے:

در ملک ہند عزم اقامت نہ کردہ ایم　　در کردہ ایم تا بقیامت نہ کردہ ایم

قاضی نے کہا کہ چند سالوں سے آپ کو ہم یہاں دیکھ رہے ہیں۔ کیا اب تک آپ مسافر ہیں؟ انھوں نے جواب دیا کہ فقہی اعتبار سے اگر کوئی اسّی سال بھی کسی شہر میں ہو اور اقامت کی نیت نہ ہو تو وہ مقیم نہیں ہوتا۔ قاضی صاحب کا تیسرا سوال یہ تھا کہ پیغمبروں نے کھانا کھایا ہے آپ کیوں نہیں کھاتے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا کہ یہ بات کیسے معلوم ہوئی کہ میں نہیں کھاتا جب کہ بغیر غذا کے زندگی ممکن نہیں۔ قاضی صاحب نے بازار سے کھانا لے لیا تھا اسے شاہ مدار کے سامنے پیش کیا۔ تاکہ وہ چند لقمے کھالیں اور جو کچھ انھوں نے فرمایا ہے اس کی تصدیق ہو سکے۔ شاہ مدار نے جواب دیا کہ کیا یہ ضروری ہے کہ تمھارے بازار کا کھانا کھاؤں ہمارے پاس بھی ایک بازار ہے جہاں سے ہمارے لیے ہر روز کی غذا آتی ہے۔[۲۱]

شاہ مدار کی تصویر کا ایک رُخ اوپر کی سطروں میں پیش کیا گیا۔ اس کے علاوہ ان کی زندگی اور زندگی کے بعد ان کے نام لیواؤں کے بہت سے رُخ ہیں۔ ان کی شخصیت اگر ایک طرف مختلف راسخ الاعتقاد صوفیاء سے جڑی ہوئی ہے تو دوسری طرف وہ عوامی عقائد اور مقبول اسلام کی بھی نمائندہ ہے۔ آپ ہی کی ذات سے مداریہ کے چار مختلف گروہ۔ خادمان، عاشقان، دیوانگان اور طالبان ــــ منسوب ہیں۔ گروہ خادمان میں حضرت خواجہ سیّد ابو محمد ارغون، سید ابو تراب فنصور، سید ابوالحسن طیفور کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ گروہ عاشقان میں قاضی مطہر کی شخصیت نہایت اہم تھی، گروہ طالبان میں حضرت قاضی محمود کنتوری امتیازی شان رکھتے تھے اور گروہ دیوانگان میں حضرت سیّد جمال الدین معروف بہ میر سیّد جمن جنتی کی شخصیت اہم ترین تھی۔

بہرائچ کے صوفیاء میں قاضی سیّد عبدالملک مشہور بہ شاہ اجمل بہرائچی معروف بزرگ گزرے ہیں۔ آپ کو سلاسل سبعہ کی اجازت وخلافت تھی۔ ان سلاسل میں سلسلۂ مداریہ بھی شامل ہے۔ تذکرۃ المتقین فی احوال خلفا، سیّد بدیع الدین (جلد دوم) کی گیارھویں

فصل مشائخ اجملی کے تذکرے کے لیے مختص ہے۔ شاہ اجمل کو سلسلۂ مداریہ میں اجازت حضرت بدیع الدین شاہ مدار سے حاصل ہوئی تھی۔ حضرت سیّد بڈھن بہرائچی (م ۸۸۰ھ) شاہ اجمل بہرائچی کے خلفاء میں سے تھے جن کے بارے میں تذکرۃ المتقین کے مطابق انھوں نے شاہ اجمل بہرائچی سے مداری نسبت حاصل کی۔ مشائخ اجملی کا اگر بغائر جائزہ لیا جائے تو یہ پتہ چلے گا کہ ہندوستان کے مختلف مکاتب فکر پر شاہ مدار کا اثر رہا ہے۔ حضرت شاہ ابوالحسن احمد نوری الملقب بمیاں صاحب برکاتی مارہروی، حضرت سیّد شاہ محمد اسمٰعیل کالپوی (جنھوں نے ضلع علی گڑھ اترونی میں سکونت اختیار کی)، سیّد محمد بشیر فرزند و جانشین سیّد علی کبیر عرف شاہ میر نجان، مہدی علی شاہ ولد شاہ یٰسین بنجر موی، سیّد علی نقی شاہ بنجر موی، حاجی امداد اللہ مہاجر مکّی اور دیگر مشائخ مداری نسبت رکھتے تھے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کو اس سلسلے سے نسبت حاصل تھی جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

> ان کے والد شیخ عبدالاحد بن زین العابدین عن شیخ رکن الدین عن شیخ عبدالقدوس گنگوہی عن درویش محمد بن قاسم اودھی عن سیّد بڈھن بہرائچی عن سیّد اجمل بہرائچی عن قطب الاقطاب، سیّد بدیع الدین قطب المدار قدس اللہ تعالیٰ۔[۲۲]

فصول مسعودیہ میں ہے کہ کہا جاتا ہے کہ سراج الدین سوختہ نے اپنے سوخت کے وقت کہا تھا کہ ہم نے بھی تمھارے سلسلے کو سوخت کر دیا۔ شاید اس کا مطلب سلسلۂ مداریہ کے رواج میں کمی ہو۔[۲۳] اسی سلسلے میں حضرت میر عبدالواحد بلگرامی لکھتے ہیں کہ "خانوادۂ شاہ مدار کا سلسلہ درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے اپنے سلسلے کو خود سوخت کر دیا ہے۔" مصنّف چونکہ شاہ مدار کی عظمت کے قائل تھے تحریر فرماتے ہیں کہ شاہ[۵] مدار نے اپنی موت سے کچھ قبل اپنے کشف سے یہ حقیقت جانی تھی کہ ان کے نام سے گمراہیاں پھیلائی جائیں گی۔ انھوں نے اپنی فراست باطنی سے جانا کہ میرے مرید ایک عارف کے گمراہ کیے ہوئے ہیں ان سے یقیناً بد دیانتی ظاہر ہوگی۔ لہٰذا آپ نے ا۔ ہ

دستِ مبارک سے بہت کثرت سے خطوط لکھے اور چاروں طرف اُن کو روانہ فرمادیا کہ ہم نے کسی کو خلافت نہیں بخشی ہے۔ چنانچہ حضرت شاہ مدار صاحب کے دستخط کا ایک کاغذ حضرت مخدوم شیخ سعد کے قبضے میں آیا جس میں حضرت شاہ مدار نے تحریر فرمایا تھا کہ ہم نے کسی کو خلافت نہیں بخشی ہے۔ اسی بنا پر مخدوم شیخ سعد حضرت شاہ صاحب کے مُریدوں کو اس سے باز رکھتے دیانت کے مدنظر نہ کہ ان کی اہانت کی خاطر۔ اور مخدوم شیخ سعد کے خلفاء بھی لوگوں کو اس بیعت سے لوٹایا کرتے تھے۔ چنانچہ مخدوم شیخ صفی قدس سرہٗ کو فقیر نے بچشم خود دیکھا اور مخدوم شیخ محمد منگن کو کہ آپ ملاوہ میں آرام فرمارہے ہیں اور مخدوم شیخ نظام الدین کو کہ مقام امیٹھی میں آرام فرمارہے ہیں کہ یہ حضرات بھی تمام لوگوں کو اس بیعت اور انابت سے لوٹاتے تھے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ فقیر کو جو کچھ صحیح خبروں سے بالتحقیق معلوم ہوا وہی کہا ہے۔ ہماری اس تحقیق کے بعد جو شخص رجوع کرنے میں اپنی ہتک سمجھے وہ جانے۔ ہمارے پاس اس واقعہ کی صحت اور سچائی پر ایک قوی مصداق اور روشن دلیل بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ شاہ مدار کے مریدوں میں سے ہزاروں مریدوں نے بیعت توڑ دی اور اس سے باز رہے۔ بہت سے مخدوم شیخ سعد کے مرید ہوگئے اور بہتیرے مخدوم شیخ سعد کے خلفاء اور ان کے خلفاء کے مرید ہوئے۔ بہت سے مریدوں نے شیخ محمد منگن اور بہت سوں نے شیخ نظام الدین اور شیخ اللہ دیا خیر آبادی اور سندیلی سے اپنی عقیدت مندی کا اظہار کیا اور شاہ مدار صاحب کی مریدی سے پھر گئے۔ اگر شاہ مدار صاحب ان مریدوں کے مراجعت پر رضامند نہ ہوتے اور اپنے مریدوں کا دوسرے بزرگوں سے پیوند روا نہ رکھتے تو یقیناً ان مریدوں کو کوئی نقصان وخلل اور بدلہ یا سزا ضرور پہنچتی اور ان بزرگوں پر کچھ عتاب یا غصہ اور تنبیہہ ضرور ہوتی اور جب آپ نے نہ ان بزرگوں پر کچھ عتاب یا غصہ کیا اور نہ ان مریدوں کو کوئی نقصان یا خلل پہنچا تو معلوم ہوا کہ آپ نے اپنے سلسلے کو خود ہی برہم کر ڈالا۔"[۲۴]

مذکورہ بالا اقتباس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ صاحبِ سبع سنابل

سمجھتے تھے کہ ان کے عہد میں مداری سلسلے کی اشاعت ہو رہی تھی جو سلسلہ خود شاہ مدار کے سوخت کر دینے سے بے بنیاد تھا اور شاہ مدار کے نام سے جو مظاہر سامنے آرہے تھے وہ سب گمراہ کُن تھے۔ ان کا یہ بھی یقین تھا کہ عارف کامل ہدایت اور گمراہی پر قادر ہوتے ہیں۔ ان ہی شیخ سراج نے شاہ مدار کے "تمام مریدوں کو گمراہ کیا" جب کہ ان کا مشن راستہ دکھانا تھا۔ نیز مصنّف کے خیال میں شاہ مدار ایک صاحب تصرف بزرگ تھے۔ وہ اگر ایک طرف بزرگوں پر عتاب، غصّہ اور تنبیہہ نیز مریدوں کو نقصانات پہنچانے اور سزا دینے پر قادر ہیں تو آخر ان کا عتاب اور غصہ ان معتقدین اور مداری نسبت رکھنے والے قلندر پر کیوں نہیں ہوتا جو اُن کے نام سے گمراہی کا پرچار کرتے ہیں۔ مصنف نے اس پہلو پر روشنی نہیں ڈالی ہے۔

میر عبدالواحد بلگرامی نے سلسلۂ مداریہ کے سوخت ہونے کے ثبوت میں جو ثبوت فراہم کیے وہ کمزور نہیں ہیں۔ ان کی ذات سے منسوب جو کچھ مستقل علیٰحدہ صورت میں ہمیں نظر آتا ہے وہاں غلط اور گمراہ کُن باتوں کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ شاہ مدار کی تعریف میں مداری اہانت رسول سے بھی باز نہیں آتے[۲۵]۔ ہاں وہ لوگ ضرور ان مداریوں سے پوری طرح مختلف ہیں جو کسی اور اہم سلسلے۔ چشتیہ، سہروردیہ، قادریہ، نقشبندیہ وغیرہ سے بھی وابستہ ہیں۔

شاہ مدار نے اپنے سلسلے کو سوخت کر دیا لیکن ان کی طرف صوفیوں اور بزرگوں نے اگر ایک طرف اپنے کسی دوسرے صحیح سلسلے کے ساتھ ان سے عقیدت و نسبت کا اظہار کیا تو دوسری طرف عوام نے بھی اپنی سطح سے ان کے نام کا نعرہ بلند کیا۔ "دم مدار" کے نعرے میں تاثیر سمجھی۔ شمالی ہندوستان میں پنجاب سے بنگال تک عوام آج بھی ان کا نام لیتی ہے۔ مداری پور[۲۶]، مدار باڑی[۲۷]، مدار شاہ[۲۸]، مدار کی چھڑی، مداری نام کی مچھلی، فقیر مداری[۲۹]، مدار کا مہینہ[۳۰]، مدار چلّہ، مدار دروازہ، مدار ٹیکری، مدار پہاڑی، مدار گیٹ، مدار ڈھال، مدار گنج، مدار پور، روضہ مدار جیسے نام ان کی مقبولیت کا ثبوت ہیں۔ چھڑیوں کا میلہ حضرت شاہ مدار کی یاد میں شمالی ہندوستان میں منایا جاتا ہے۔

اس میں لمبی لمبی چھڑیوں کے کمالات کا مظاہرہ ہوتا ہے۔ لمبے لمبے بانسوں کو ایک دوسرے کے ساتھ مضبوطی سے باندھا جاتا جو کافی اونچے ہوجاتے ہیں پھر ان کے ساتھ رنگ برنگ کے کپڑے باندھ دیتے۔ ہر چھڑی باز ان چھڑیوں کو ہر حالت میں سیدھا کھڑا رکھنے میں اپنی مہارت کا ثبوت دیتے، کبھی وہ اس چھڑی کو تھوڑی پر کھڑا کرتے، کبھی پیشانی پر، کبھی ہاتھ پر نچاتے اور کبھی صرف انگوٹھے پر، کمالِ فن یہ تھا کہ چھڑی متوازن رہے اور گرنے نہ پائے۔ اس کے ساتھ دف بجا کر گایا بھی جاتا تھا۔

حواشی و حوالے

۱۔ واضح رہے کہ شریعت و طریقت کا موازنہ مقصود نہیں۔ طریقت شریعت سے اعلیٰ و ارفع منزل کی راہ نہیں۔ طریقت اگر شریعت سے علیحدہ ہوجائے تو ضلالت و گمراہی کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس بات کا اظہار تصوف کی کتابوں میں ہوا ہے۔ طریقت و شریعت کے مذکورہ اس توافق کے باوجود بہت سے لوگوں کا موقف اس سے مختلف ہے۔ وہ شریعت سے اوپر طریقت کو قرار دیتے ہیں۔ یہاں اسی تاریخی حقیقت کا بیان کرنا مقصود ہے۔

۲۔ محمد مجیب The Indian Muslims نئی دہلی، ۱۹۸۵ء، صفحہ ۳۰۳

۳۔ فرید احمد عباسی، مدارِ اعظم، دہلی ۱۳۳۲ھ، صفحہ ۳

۴۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار (اردو ترجمہ مولانا اقبال الدین احمد) کراچی ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۹۲

۵۔ حضرت شاہ مسعود علی قلندر، فصول مسعودیہ، لکھنؤ، ۱۳۳۱ھ، صفحہ ۲۱۱

۶۔ مدارِ اعظم، حوالۂ سابق صفحات ۲۹ - ۲۸

۷۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فصول مسعودیہ، حوالۂ سابق، صفحات ۱۸۱ - ۱۸۰

۸۔ عبدالرحمٰن چشتی کی تحقیق کے مطابق شاہ مدار کے والد کا نام ابو اسحاق شامی تھا، ملاحظہ ہو: عبدالرحمٰن چشتی، مرأت مداری، مخطوطہ ۴، حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ

۹۔ ایضاً

۱۰۔ حضرت داتا گنج بخش، کشف المحجوب (اردو ترجمہ از مفتی غلام معین الدین نعیمی) بھیونڈی، ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۲۵

۱۱ے سید اشرف جہانگیر سمنانی لطائف اشرفی (مرتبہ حاجی غریب یمنی) دہلی، ۱۲۹۸ھ، حصہ اول، صفحہ ۲۵۴
مرات مداری، حوالہ سابق ف ۴

۱۲ے میر عبد الواحد بلگرامی، سبع سنابل (اردو ترجمہ از مفتی محمد خلیل خاں برکاتی) لاہور، سنہ اشاعت درج نہیں، صفحات ۱۴۷-۱۱۳۔ اس اقتباس کے سنجیدہ مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام میں تصوف کی اس فکر نے، جس کا اظہار اس پیراگراف میں ہو رہا ہے، کتنی گہری جڑیں پکڑلی ہیں۔ عہدِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی طرح آج کے مسلمان بھی اس سے متاثر ہیں۔ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں جس بے ادبی کا مظاہرہ ہو رہا ہے اس کا اسلام اور دینِ حق سے بھلا کیا واسطہ! قرآن کی تعلیم تو یہ ہے کہ اگر ہماری آواز بھی صوتِ محمدیؐ سے بڑھ جائے تو ایمان ضائع ہو جاتا ہے۔ الامان والحفیظ! یہ تو شاہ مدار کا ذکر تھا۔ رہی شیخ سراج کی حق پسندی تو انھوں نے فرمایا: "ہم نے تمھارے تمام مریدوں کو گمراہ کیا۔" کیا حق کی اشاعت اسی کا نام ہے؟

۱۳ے اخبار الاخیار، حوالہ سابق، صفحہ ۲۹۲

۱۴ے ایضاً، صفحہ ۲۹۱

۱۵ے مدار اعظم، حوالہ سابق، صفحات ۱۰۷-۱۰۸، فصول مسعودیہ، حوالہ سابق، صفحات ۱۹۳-۱۹۲

۱۶ے فصول مسعودیہ، حوالہ سابق، صفحہ ۱۹۲۔ حضرت مخدوم جہان نیاں جہانگشت فرماتے ہیں کہ "ایک ولی کے لیے ممکن ہے کہ وہ ہوا پر اڑے، پانی پر چلے، اس کے لیے زمین اور آسمان کی طنابیں کھنچ جائیں لیکن وہ اس وقت تک ولی نہیں ہو سکتا جب تک وہ اپنی گفتار، رفتار، اور کردار میں اپنے پیغمبر یعنی حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیرو نہ ہو۔" (الدر المنظوم، صفحہ ۵۴۵، بحوالہ صباح الدین عبد الرحمٰن، بزم صوفیہ، اعظم گڑھ، ۱۹۷۱ء، صفحہ ۴۷۹)۔ قرآن مجید کی وہ آیات جن سے ثابت ہوتا ہے کہ قوت کا مالک تنہا اللہ ہے۔ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ دنیا میں اس کے اذن کے بغیر کچھ نہیں ہو سکتا۔ اَنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعًا (بقرہ: ۱۶۵) وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللّٰهِ (بقرہ: ۱۰۲) اور اگر اللہ کسی کو کوئی نقصان پہنچانا چاہے تو اس کے سوا کوئی اس نقصان کو دور کرنے والا نہیں اور وہ کوئی فائدہ پہنچانا چاہے تو کوئی اس کے فضل کو پھیر دینے والا نہیں۔ اِن يَمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ

لِفَضْلِهٖ (یونس ۱۰۷)۔ اللہ کے نیک بندے اللہ کی قدرت پر پورا یقین رکھتے ہیں، وہ شیطانی دھمکیوں اور فتنوں سے نہیں گھبراتے۔ اگر ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو وہ اپنے رب ہی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اگر اللہ کے اذن سے وہ سوختہ ہوجاتے ہیں، جسم پر آبلے نکلتے ہیں اور سوزش و جلن پیدا ہوتی ہے تو یہ اس بات کا ثبوت نہیں کہ وہ اللہ کے محبوب نہیں۔ علامہ فرید احمد عباسی نے لکھا ہے کہ کسی اللہ والے کی ناراضگی و برہمی کا مقابلہ آسان نہیں ہے۔ چونکہ اللہ کے ولی اپنے مولیٰ کے بہت قریب ہوتے ہیں۔ ان کے نہ چاہتے ہوئے بھی ان کو تکلیف اور ایذا پہنچانے والے پر ان کے مولیٰ عزوجل کا جلال سزا کے طور پر ظہور میں آتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس سزا میں وہ لوگ بھی مبتلا ہوجاتے ہیں جو ان کی مدد کرتے ہیں:

پروانہ ازاں سوخت کہ باشمع در اُفتاد

باسوختگاں ہر کہ در اُفتاد بر اُفتاد

علامہ فرید احمد عباسی اعلیٰحضرت شاہ غلام علی صاحب کا ایک واقعہ نقل کرتے ہیں، حضرت شاہ صاحبؒ نے دہلی میں اپنی خانقاہ کو وسیع کرنے کا ارادہ کیا تو قریب ہی ایک مسماۃ کا گھر تھا۔ اس سے درخواست کی کہ وہ دونی قیمت لے کر اسے فروخت کردے مگر اس نے حضرت شاہ صاحب سے گستاخی شروع کردی۔ اس نے کہا کہ اگر چوگنی قیمت بھی ملے گی تو میں اسے فروخت نہ کروں گی۔ اس نے نہایت بے ادبی سے آپ سے گفتگو کی۔ آپ نے ایک مرید کو اشارہ کیا کہ اسے ایک چپت رسید کرے۔ مرید نے اس کے بڑھاپے کا خیال کر کے اس سے توقف کیا۔ وہ اپنی بے ادب زبان سے بڑبڑاتی ہوئی باہر جانے لگی۔ جونہی اس نے دروازے سے نیچے قدم رکھا اُسے ٹھوکر لگی اور موت کے منہ میں چلی گئی۔ پھر آپ نے فرمایا: "اس نے مجھے بلاوجہ بُرا بھلا کہا تھا۔ میرے دل کو تکلیف دی تھی۔ اسی وقت میں نے دیکھا کہ آثار غضب الٰہی کے نازل ہونے لگے اگر تو بدلہ لے لیتا اور اس کے تھپڑ مار دیتا تو غضب الٰہی رفع ہوجاتا آخر اس کا یہی نتیجہ ہونا تھا جو ہوا۔ یہی کیفیت قادر شاہ کی گستاخی کی ہوئی۔" (مدارِ اعظم حوالہ سابق صفحہ ۴۲) نہایت ادب سے عرض ہے کہ استدلال کا یہ طریقہ غیر منطقی ہونے کے ساتھ ساتھ صراطِ مستقیم کی اس میزان سے ہٹا ہوا ہے جس کا ذکر اوپر کی قرآنی آیات میں ہوا ہے،

پیغمبروں کی سنّت بھی اس فکر سے مختلف ہے۔ اگر علّامہ عباسی کا موقف صحیح ہے تو پھر انبیاء و صالحین پر دنیوی آزمائشیں کیوں آئیں وہ کیوں شہید کیے گئے اور انھوں نے صبر و شکر اور استقامت و استقلال کا کیوں مظاہرہ کیا۔ شاہ غلام علی سے منسوب جس واقعہ کا ذکر اوپر کی سطور میں مدارِ اعظم کے مصنّف نے کیا ہے وہ تحقیق طلب ہے کیونکہ ابوالحسن زید فاروقی نے مقاماتِ مظہری کے ضمیمے کے حوالے سے لکھا ہے کہ شاہ عبدالغنی نے فصل مکاشفات و الہامات میں لکھا ہے:

"روزے مکانِ ہمسایہ طلب نمودم الہام شد چرا ہمسایہ را تکلیف می رسانی و بدر می کنی"

نیز واضح رہے کہ مساۃ کا یہ مکان ان کے ورثاء سے بعد میں خریدا گیا جب کہ ان کو خانقاہ کے صدر دروازے کے سامنے ایک بڑا مکان مل گیا۔ (ابوالحسن زید فاروقی، مقاماتِ خیر، دہلی، ۱۹۸۹ء صفحہ ۲۰۳)

۱۷ھ تجلی نور فارسی قلمی مولوی نورالدین زیدی جونپوری، حصہ دوم، صفحہ ۳۶، بحوالہ سید اقبال احمد جونپوری، تاریخ سلاطین شرقی اور صوفیائے جونپور، حصہ اوّل، جونپور، ۱۹۸۸ء، صفحات ۲۸۰-۱۲۷

۱۸ھ ایضاً، صفحہ ۱۰۲۸۔ سیّد اقبال احمد جونپوری نے یہ وضاحت کی ہے کہ یہ روایت مستند نہیں معلوم ہوتی۔

۱۹ھ ایضاً، سید اقبال احمد جونپوری نے اپنی مذکورہ بالا تصنیف میں صراحت کی ہے کہ "تذکرہ نگاروں کا بیان ہے کہ قاضی صاحب کے کوئی اولادِ نرینہ نہ تھی، صرف ایک بیٹی تھی، جن کا نکاح دہلی میں حضرت شیخ نصیرالدین بن شیخ نظام الدین غزنوی سے ہوا تھا اور دہلی میں ان کے بطن سے حضرت قاضی صاحب کے تین نواسے، شیخ صفی الدین، شیخ رضی الدین اور شیخ فخرالدین پیدا ہوئے اور سب نے اپنے نانا قاضی شہاب الدین سے تعلیم حاصل کی۔ اس لیے ہوسکتا ہے کہ حضرت قطب المدار کے باطنی تصرف کا واقعہ بالکل درست ہو کہ ان کے تصرف سے ان کی مونچھ کا بال تراشنے پر ان کے ساتوں بیٹوں کی موت واقع ہوگئی ہو۔" (صفحہ ۱۰۲۹) راقم السطور کا نقطۂ نظر غیراللہ کے تصرفات کے سلسلے میں وہی ہے جس کی صراحت حاشیہ نمبر ۱۶ پر ہو چکی ہے۔

۲۰ھ عبدالقادر بدایونی، نجات الرشید (مرتبہ سید معین الحق)، لاہور ۱۹۷۲ء، صفحات ۴-۱۴۳

۲۱ھ ایضاً، صفحات ۸-۱۴۷

۲۲ھ سید میر حسن مداری، تذکرۃ المتقین فی احوال خلفاء سید بدیع الدین، جلد دوم، کانپور، ۱۳۲۲ھ صفحات ۱۳۹-۱۳۶، ابوالحسن زید فاروقی، مقاماتِ خیر، دہلی ۱۹۸۹ء، صفحات ۹-۵۱۸

۲۳؎ فصول مسعودیہ، حوالۂ سابق، صفحہ ۱۹۳

۲۴؎ سبع سنابل، حوالۂ سابق، صفحات ۱۱۵-۱۱۶

۲۵؎ دبستانِ مذاہب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مداریوں کے نزدیک شاہ مدار کا بہت اعلیٰ و ارفع مقام ہے۔ ان کے درمیان یہ کہانی بیان کی جاتی ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سفر معراج میں ایسے دروازہ کے پاس پہنچے جن کا راستہ سوئی کے ناکے سے زیادہ تنگ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے پوچھا کہ اس میں کیسے داخل ہوا جائے تو انھوں نے جواب دیا کہ "دم مدار" کا نعرہ لگاؤ، جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تو وہ بہشت میں داخل ہوئے۔ نعوذ باللہ! اس طرح کی اور بھی بکواس اس کتاب میں موجود ہیں۔ تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو دبستانِ مذاہب (فارسی) کانپور، ۱۹۰۴ء صفحات ۲۱۴، ۲۱۳-۲۱۲

۲۶؎ بنگلہ دیش کے فرید پور ضلع کا سب ڈویژن ہے۔

۲۷؎ بنگلہ دیش کے چٹاگانگ میں واقع ہے۔

۲۸؎ خدابخش لائبریری کے ایک مخطوطہ اصدق البیان کا خطاط۔

۲۹؎ جمادی الاولیٰ کا مہینہ جس مہینے کی ۱۸ تاریخ کو شاہ مدار کی وفات ہوئی تھی اور جس مہینے میں اُن کا عرس ہوتا ہے۔

غلام یحییٰ انجم

ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کا فروغ

تصوّف وہ مبارک علم ہے جس میں حق تبارک و تعالیٰ کی ذات پاک اور صفات پاک کی کنہ وحقیقت کی نسبت بحث ہوتی ہے اس علم کو ایک کنز مخفی اور اُس پاک طریق سے بھی تعبیر کیا گیا ہے جو قرآن و احادیث سے مستنبط و مستخرج ہے جسے صراط مستقیم کہتے ہیں۔[1]

یہی وہ صراط مستقیم ہے جس پر گامزن رہنے سے ذات باری تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اسی وجہ سے اس علم شریف کا موضوع ذات وصفات باری تعالیٰ اور غرض وغایت رب تعالیٰ کی معرفت قرار دی گئی ہے۔[2]

رب تعالیٰ کی معرفت اور اس کی کنہ وحقیقت تک رسائی تصفیۂ دل اور تزکیۂ نفس کے بغیر ممکن نہیں اور تصفیۂ قلب اور تزکیۂ نفس کے لیے شریعت مطہرہ کی پابندی لازم ہے۔ ایک عارف کامل کا کہنا ہے کہ جو راستہ مخالف شریعت ہے کفر ہے اور جس حقیقت پر کتاب وسنّت گواہ نہیں وہ الحاد وزندقہ ہے۔ اسی لیے ایک سالک کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وہ شریعت کے اوامر و نواہی سے باخبر ہو تاکہ تقویٰ وطہارت جو

ڈاکٹر غلام یحییٰ انجم، شعبۂ تقابل ادیان، ہمدرد یونیورسٹی، نئی دہلی ۶۲

شریعت اسلامیہ پر عمل پیرا ہونے کا لازمی نتیجہ ہے اس کا حصول ممکن ہو سکے اور جب شریعت وطریقت کی دولت بے بہا سے ایک سالک اور طالب مالا مال ہو جائے گا تو وصول الی اللہ یعنی اس کے انوار و تجلیات کا مشاہدہ جس کا نام حقیقت ہے وہاں تک اس کی رسائی خود بخود ہو جائے گی۔

مقام حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے بعد سالک تخیلاتی دنیا سے نکل کر اس دنیا میں پہنچ جاتا ہے جہاں تک سائنس کی طرح صرف مشاہدہ ہی مشاہدہ ہوتا ہے۔ اب اس سالک کے سامنے دنیا ایسی ہی ہو جاتی ہے جس طرح ہتھیلی کے اوپر رائی کا دانہ۔ سیدنا شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی رحمتہ اللہ علیہ بانیٔ سلسلہ قادریہ نے اس مفہوم کو ان لفظوں میں ادا کیا ہے:

نظرت الی بلاد اللہ جمیعاً کخردلۃ الی حکم اتصال

علوم تصوف کی یہی وہ عظمت اور اہمیت ہے جس نے دنیا کے بڑے بڑے ارباب فضل و کمال کو اپنی طرف متوجہ کر لیا ہے اور بعض دانش وروں کو ورطۂ حیرت میں ڈال دیا ہے۔ بعض اہل علم نے اس علم کی حمایت میں فکروخیال کے شہ پارے بکھیرے اور بعض نے اس علم کی مخالفت میں کتابیں لکھیں اور ورق در ورق سیاہ کر ڈالے۔ اس علم کا یہ پہلو بجائے خود ایک مبسوط مقالہ کا متقاضی ہے جس پر کسی اور موقع پر قلم اٹھایا جائے گا۔ بہر حال تصوف اب کسی محدود دائرۂ فکر کا نام نہیں رہا بلکہ وہ ایک ایسا موضوع بن گیا ہے جس کا دائرہ روز افزوں وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔ متصوفانہ افکار کو ادب وثقافت جیسے علوم وفنون سے مربوط کر کے پیش کیا جانے لگا ہے لیکن اس سے کہیں زیادہ آگے بڑھ کر اس علم کا مقصد تلاش حق میں گم ہو جانا ہے اسی لیے ڈاکٹر تارا چند نے اس کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے اپنے خیالات کا اظہار درج ذیل لفظوں میں کیا ہے:

"تصوف واقعی گہرے زہد و عبادت اور وجد و استغراق کا مذہب ہے۔ محبت اس کا ولولہ ہے۔ شعر، موسیقی، رقص اس کی عبادت اور عالم محسوسات سے

گزر کر خدا سے مل جانا اس کی منزلِ مقصود۔"[۴]

اس استغراقی مذہب کے ماننے والوں نے اپنی جہدِ مسلسل اور زہد و ریاضت کے ذریعے ایک عالم کو اپنا گرویدہ بنا لیا ہے اور بے شمار بندگانِ خدا تلاشِ حق میں ان کے متبع اور پیروکار ہو گئے ہیں۔ ایسے وہ تمام افراد جنھوں نے اس علم شریف سے اپنا رشتہ جوڑا۔ اس خارزار میں قدم رکھا اور معرفت باری تعالیٰ کے لیے صبر آزما دور سے گزرے اصطلاح تصوف میں انھیں صوفی کہا جاتا ہے۔

لفظ صوفی کا استعمال کب ہوا اور تاریخِ اسلام میں سب سے پہلے کسے صوفی کہا گیا اس سلسلے میں حکما، مورخین اور اربابِ فضل و کمال کے مختلف خیالات و نظریات ہیں تقریباً اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ زمانۂ رسالت میں اس لفظ کا وجود نہیں تھا۔ کیونکہ صحابی ایسا متبرک لفظ تھا جس سے ہٹ کر لوگ کسی دوسرے لفظ کا اس کے بالمقابل تصور بھی نہیں کر سکتے تھے۔ پھر زمانۂ نبوت و رسالت کے بعد لفظ تابعی نے وہی عظمت حاصل کرلی جو ایک زمانے میں صحابی کو حاصل تھی۔ پھر اختلافات کا دور شروع ہوا اور جسے جس شعبے میں کمال حاصل تھا اسے اسی نام سے پکارا جانے لگا زاہد، صوفی، عابد وغیرہ اور اس قسم کی دوسری اصطلاحیں اسی دور کی ایجاد ہیں۔ صاحب تذکرۃ السلوک لکھتے ہیں:

"خواص اہلسنّت جو اپنی جانوں کو مراعات اللہ کے ساتھ کرتے تھے اور دلوں کو عقل کے ساتھ روکتے تھے۔ تصوف کے نام سے منفرد ہو گئے اور دوسری صدی ہجری میں یہ نام شہرت پکڑ گیا اور جو شخص اس نام کے ساتھ موسوم ہوا وہ ابو ہاشم صوفی ہیں جنھوں نے ۱۵۰ھ میں وفات پائی۔"[۵]

مولانا عبدالرحمٰن جامی (م ۸۹۹ھ) نے اس سلسلے میں اپنی درج ذیل تحقیق پیش کی ہے۔ وہ ابو ہاشم کے تذکرے میں لکھتے ہیں:

اول کسیکہ ویرا صوفی خواندہ اندوے بود
پیش ازروے کسے رابایں نام نخواندہ بودند[۶]

لیکن لفظ صوفی سے متعلق ایک روایت ایسی بھی ملتی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ لفظ صوفی پہلی صدی ہجری میں استعمال میں آچکا تھا اس کے ثبوت میں ابو محمد جعفر بن احمد بن حسین السراج القا' (م ۵۰۰ھ) نے امیر معاویہ (م ۶۰ھ) کا ایک خط پیش کیا ہے جسے انھوں نے ابن ام الحکم مدینہ کے گورنر کے پاس بھیجا تھا۔ اس خط میں درج ذیل شعر درج تھا جس میں لفظ صوفی موجود ہے:

قد کنت تشبه صوفیا له کتب   من الفرائض او آیات فرقانؒ

(تو اس صوفی سے مشابہ تھا جس کے پاس کتابیں ہوں جن میں فرائض اور قرآنی آیات درج ہوں)

حضرت امیر معاویہ کے خط میں مشمول درج بالا شعر سے دو باتیں واضح طور پر سمجھ میں آتی ہیں پہلی بات تو یہ کہ اس دور میں لفظ صوفی موجود تھا اور دوسری بات یہ کہ صوفی ایسی کتابوں کے عالم ہوا کرتے تھے جن میں قرآنی آیات درج ہوا کرتی تھیں۔ جس صوفی کا تعلق ایسی کتابوں سے ہوگا یقیناً وہ بڑے فضل و کمال والا شخص ہوگا۔ ایسے شخص کی عظمت و برتری کا جس قدر بھی کلمہ پڑھا جائے کم ہے۔ اسی لیے صوفی کی تعریف تقریباً سات سو بزرگوں نے اس انداز سے کی ہے کہ ہر تعریف پر دل مچل جاتا ہے۔ مطالعے کے دوران راقم اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ جس قدر ایک انسان کے سر میں بال ہیں اسی قدر تصوف اور صوفی سے متعلق لوگوں کے خیالات و نظریات۔ اس مختصر مقالے میں اتنی وسعت نہیں کہ ان تمام نظریات کا یہاں ذکر کیا جائے۔ ان میں جو تعریف مجھے زیادہ پسند آئی وہ یہ ہے جسے شیخ علی ہجویری نے کشف المحجوب میں صفحہ ۱۷ پر درج کیا ہے:

"حضرت ابوالحسن نوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں" التصوف ترک کل حظ للنفس"
تصوف تمام نفسانی لذات و حظوظ سے دست کشی کا نام ہے۔" ؂

یہ مبارک علم جس کے حامل کی درج بالا صفات و خصوصیات ہوں اس کی نشو و نما کس سرزمین پر ہوئی یہ ایک اہم سوال ہے اس اہم سوال کے تسلی بخش جواب

کے لیے کئی صفحات درکار ہیں تفصیلات سے گریز کرتے ہوئے بقول بعض مورخین اس علم شریف کی نشوونما سرزمین فارس میں ہوئی۔ تعلیم غوثیہ میں ہے :

"جیسے دنیا کی آبادی میں فارس کو سب پر تقدم ہے ایسے ہی تصوف کا نشوونما بھی سب سے پہلے یہیں پایا جاتا ہے اور کتب مذاہب مختلفہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس درخت طوبیٰ کا حکمائے اشراقین نے بویا اور حکمائے مشائین نے سینچا اور فارس میں اس کا نشوونما ہوا اور مصر و یونان کی آبیاری نے شاخ وبر پیدا کیے۔ ہندوستان کی نسیم نے گل شگفتہ کر کے بو باس پیدا کی شریعتِ اسلام نے خوشبو سونگھی۔ متکلمین نے بہار دیکھی صوفیوں نے پھل کھائے۔"[۹]

تصوف اور صوفی اس میں سے ہر ایک کا تعارف ایک دوسرے کے بغیر ممکن نہیں تصوف اپنے ابتدائی دور میں جس شکل میں متعارف تھا امتدادِ زمانہ کے سبب اس میں کافی تبدیلیاں آچکی ہیں اسی لیے بعض مورخین نے اس علم شریف کو کئی ادوار میں تقسیم کر کے سیر حاصل بحث کی ہے جس کی تفصیل تاریخ تصوف کی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

جیسا کہ سطور بالا میں ذکر ہوا کہ "ہندوستان کی نسیم نے گل شگفتہ کر کے بو باس پیدا کی۔" اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ تصوف نے ہندوستان کے اندر اپنے پاؤں جمائے اور اس سے وابستہ بندگانِ خدا کو اپنے فیوض و برکات سے مالا مال کیا۔ بیشمار علماء و فضلاء نے اس موضوع سے متعلق کتابیں لکھیں اور کئی بندگانِ خدا مدارج سلوک طے کر کے مقربین بارگاہِ الٰہی ہوئے۔

تصوف اپنے ابتدائی دور میں جن آزمائشوں سے گزرنے کا نام تھا ان میں درج ذیل باتیں سرفہرست تھیں اور یہی چند چیزیں خرقہ پوشی کے لیے لازم و ضروری ہیں :

۱۔ رات کے جاگنے میں بڑی کوشش کرنا۔
۲۔ تمام تعلقات سے الگ ہو کر تجرید حاصل کرنا۔

۳۔ اپنے مولیٰ کی بندگی میں مشغول رہنا۔
۴۔ حق تعالیٰ کے ذکر کی مداومت کرنا۔
۵۔ ہر امر میں اللہ تعالیٰ پر بھروسہ کرنا۔
۶۔ خدا کی مخلوق کی ایذا کو سہنا۔
۷۔ اہل دنیا کی صحبت سے احتراز کرنا۔[۱۰]

تصوف کی ان بنیادی باتوں کو برقرار رکھتے ہوئے سالکانِ راہ طریقت نے اس میں کچھ ایسی چیزیں اپنے اغراض و مقاصد کے تحت شامل کر دیں جس کے نتیجے میں کئی سلاسل اور فرقے وجود میں آ گئے۔ اس اختلاف کی تفصیلی وجہ شاہ ولی اللہ نے تفہیمات الٰہیہ میں لکھی ہے۔[۱۱] جنیدیہ، احمدیہ، رفاعیہ، نقشبندیہ، سہروردیہ، قادریہ، چشتیہ، فردوسیہ، طوسیہ، گاذورنیہ، سقطیہ، طیفوریہ اور مداریہ ایسے نہ جانے کتنے سلاسل وجود میں آئے[۱۲] جنھوں نے اپنے اپنے اصول وضوابط کے پیش نظر سالکانِ راہ طریقت کو اپنی تعلیمات اور طریقۂ ذکر و فکر سے باخبر کیا اور فارس کی سرزمین پر نشوونما پانے والے اس پودے کی شاخیں چہار دانگ عالم میں پھیل گئیں۔ اور جس کلی کو نسیم ہند نے گل شگفتہ بنایا تھا اس کی خوشبو صرف فارس اور اہل فارس ہی نہیں بلکہ تمام دنیا میں محسوس کی جانے لگی اور تصوف کے مختلف سلسلے ملکوں میں پھیل کر رواج پا گئے۔ بقول شخصے:

> ہندوستان، ماوراء النہر اور مکہ و مدینہ میں طریقۂ نقشبندیہ کا رواج ہوا۔ طریقۂ قادریہ کو ہندوستان و عرب میں مقبولیت حاصل ہوئی۔ طریقۂ چشتیہ ہندوستان میں زیادہ مقبول ہوا۔ توران اور کشمیر میں طریقۂ کبرویہ نے شہرت حاصل کی۔ مغرب، مصر، سوڈان اور مرتیہ میں طریقۂ شاذلیہ کا رواج ہوا۔ طریقۂ شطاریہ نے ہندوستان میں قبولِ عام حاصل کیا۔ سلسلۂ جلالیہ روم میں احمدیہ عراق میں اور حیدریہ خراسان میں پھیلا۔[۱۳]

سلاسل قادریہ، چشتیہ، نقشبندیہ اور سہروردیہ نے ہندوستان میں زیادہ شہرت حاصل کی، ہر ایک نے اپنی جامع تعلیمات سے ایک خلقت کو اپنے سے قریب کیا۔ اپنی کچھ انفرادی خصوصیات کی بنار پر سلسلۂ چشتیہ کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی۔ عوام الناس کا اکثر طبقہ اسی سلسلے سے وابستہ ہے۔ سلسلۂ قادریہ اور نقشبندیہ سے اہلِ علم طبقہ وابستہ ہوا۔ علمار کی بھاری اکثریت سلسلۂ قادریہ سے متعلق ہے اور آج بھی علمار و فضلار کے طبقے میں جو مقبولیت سلسلۂ قادریہ کو حاصل ہے دیگر سلاسل کو نہیں۔

ہندوستان میں تصوف کب داخل ہوا اور پہلے کس بزرگ نے اس علمِ شریعت سے باشندگانِ ہند کو متعارف کرایا یہ بجائے خود ایک اہم سوال ہے جس کے جواب میں اگر صرف اتنا کہا جائے کہ ہندوستان میں اشاعتِ اسلام کے ساتھ ساتھ تصوف کی بھی اشاعت ہوگئی تھی تو بے جا نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ہندوستان میں اشاعتِ اسلام کا اہم فریضہ بیشتر انہی نفوسِ قدسیہ نے دیا جو تصوف کے مدارج علیا پر فائز تھے۔ تعمیرِ حیات (لکھنؤ) کی ایک اشاعت میں مرقوم ہے:

> "ہندوستان میں مسلمانوں کے دور کا آغاز صوفیائے کرام ہی کی ذات سے ہوا اور حضرت علامہ سید علی ہجویری (م ۴۶۵ھ) وہ پہلے شخص ہیں جنھوں نے کشف المحجوب لکھ کر پہلی مرتبہ سرزمین ہندوستان کو اسلامی تصوف سے روشناس کر کے اس خطۂ تاریک کو اسلام کی روشنی سے منور اور دین و توحید کی دولت سے مالامال کیا۔ خصوصاً پنجاب کا پورا علاقہ آپ کے خوانِ فیض و کرم سے زلہ ربا ہوا اسی لیے دنیا آپ کو داتا گنج بخش کے لقب سے یاد کرتی ہے۔
>
> پھر امیر کبیر سید علی ہمدانی نے (م ۷۸۰ھ) سرزمینِ ہند کو اشاعتِ دینِ حق کے لیے منتخب فرمایا۔ اس مقدس شخصیت کو جو شے یہاں کھینچ کر لائی وہ نسرین و نسترن کی جانفزا خوشبو وادئ کشمیر کا حسن و جمال اور ہمالیہ کی چوٹیوں کی سربلندی نہ تھی بلکہ غیرت و حمیت اور شفقت و محبت کا وہ شہپر تھا

جس سے سرفروشی و جانبازی، جہد و مجاہدہ اور ایثار و جد و جہد کا شہباز پرواز کرتا ہے، سید علی ہمدانی نے اس سرزمین کو بزور شمشیر فتح نہیں کیا بلکہ درد و محبت سے فتح کیا، اخلاص و روحانیت سے زیر کیا اور جذب و شوق سے جیتا اور اپنے تین ہی دوروں میں پورا خطہ مسلمان بنا لیا۔"[۱۴]

سطور بالا کے حقائق کا اعتراف معتصم عباسی آزاد نے بھی کیا ہے وہ لکھتے ہیں :

"درحقیقت ہندوستان میں اسلام کی اشاعت اور اس کی مقبولیت صوفیوں کی مرہون منت ہے اس لیے تصوف کو یہاں مذہبی زندگی میں بنیادی حیثیت حاصل رہی۔"[۱۵]

اور اس بنیادی حیثیت میں روز افزوں اضافہ ہوتا ہی رہا ان میں اس مد روست ہوئی اور ان کے اثرات اس طرح بڑھے کہ وہ بے شمار چیزیں جو معاشرے کی تباہی و بربادی کا پیش خیمہ سمجھی جاتی تھیں، صوفیاء کی تعلیمات سے دور و نفور کیا۔ بقول پروفیسر خلیق احمد نظامی منگولوں کی پیدا کی ہوئی ابتری کو صوفیاء نے روحانی سلاسل کے قیام سے دور کیا۔ ابتدائی دور میں کشف المحجوب کے مطابق تو صرف بارہ سلاسل طریقت تھے جن میں دو سلاسل مردود اور باقی دس مقبول تھے لیکن مرور ایام کے ساتھ ان میں اس قدر اضافہ ہوا کہ ہندوستان میں ہی صرف سولہویں صدی میں چودہ ایسے سلاسل کا ذکر ملتا ہے جن کا تذکرہ ابوالفضل نے آئین اکبری میں کیا ہے۔ بقول پروفیسر گوپی چند نارنگ ان چودہ سلاسل میں جن چار سلاسل کو قبول عام حاصل ہوا وہ یہ ہیں،

۱۔ شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی (م ۵۶۱ھ/۱۱۶۵ء) کا قادریہ

۲۔ شیخ شہاب الدین سہروردی (م ۶۳۲ھ/۱۲۳۴ء) کا سہروردیہ

۳۔ شیخ عبداللہ شاذلی (م ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء) کا شاذلیہ

۴۔ مولانا جلال الدین رومی (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) کا مولویہ

ان میں مولویہ ترکی میں اور شاذلیہ زیادہ تر مصر، شمالی افریقہ، عرب اور شام میں مقبول ہوا۔ ہندوستان میں قادریہ اور سہروردیہ کا سکہ رائج رہا۔ برصغیر ہندوستان

ہیں ان دو سلسلوں کے علاوہ اور جو سلسلے رائج ہیں ان میں خواجگان اور چشتیہ سلسلے نہایت ہی مشہور ہیں۔ سلسلۂ خواجگان کو خواجہ محمد آتا یسوی (م ۵۶۲ھ) اور چشتیہ کو شیخ ابو اسحٰق شامی (م ۳۲۹ھ) سے منسوب کیا جاتا ہے۔ گو چشتیہ کو ہندوستان میں پھیلانے اور پروان چڑھانے کا شرف خواجہ معین الدین سجزی (۶۳۲ھ/۱۲۳۵ء) کو حاصل ہے۔[۱۶]

سلسلۂ قادریہ کو جو عظمت ہندوستان میں حاصل ہے وہ اور دیگر سلاسل کو حاصل نہیں اس کا اعتراف متعدد مشائخ کرام اور ارباب دین ودانش نے کیا ہے مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی (م ۱۰۳۴ھ) نے اپنے مکتوبات، حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م ۱۱۷۶ھ) نے ہمعات وتفہیمات میں سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان اور ان کے فضائل وکمالات سے متعلق سیر حاصل بحث کی ہے ان کے علاوہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ) شیخ عبدالعزیز دہلوی اور امام احمد رضا قادری کے علاوہ کئی ارباب علم وفضل نے عظمت قادریت سے متعلق کتابیں اور تحریریں یادگار چھوڑی ہیں۔

اس عظیم سلسلے کا قیام اور رواج ہندوستان میں کب ہوا اور اس کی نشوونما کہاں ہوئی۔ اس سلسلے میں ارباب فکر ونظر کے مختلف ونظریات ہیں ذیل میں دی گئی تحریروں کی روشنی میں ہندستان میں سلسلۂ قادریہ کے قیام اور فروغ کے متعلق سنہ متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

(۱) ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کا قیام اور رواج پندرھویں صدی کے وسط میں ہوا۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی رقمطراز ہیں:

> "پندرہویں صدی کے وسط میں قادریہ اور شطاریہ کے سلسلے ہندستان میں قائم ہوئے۔ قادریہ سلسلے کو شاہ نعمت اللہ قادری نے ہندوستان میں قائم کیا۔ سید محمد غوث گیلانی مخدوم شیخ عبدالقادر ثانی، سید موسیٰ، شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اس سلسلے کو عہد مغلیہ میں فروغ دیا۔"[۱۷]

سطور بالا کی روشنی میں یہ بات متحقق ہوتی ہے کہ بانی سلسلہ سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان کے وصال کے دو سو سال بعد شاہ نعمت اللہ قادری نے اہلِ ہند کو اس سلسلے سے متعارف کرایا۔

شاہ نعمت اللہ قادری نام کے دو بزرگ پائے جاتے ہیں جن کی ذات والا گہر سے غیر منقسم ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ رواج پذیر ہوا ان میں ایک کا تعلق دکن سے جب کہ دوسرے بزرگ کا تعلق گولڑ فیروز آباد سے تھا۔ اوّل الذکر کی سنہ وفات ۱۴۳۰ء ہے جب کہ موخر الذکر ۱۶۶۴ء میں اللہ کو پیارے ہوئے۔ شاہ نعمت اللہ دکنی نے ہندوستان میں بقول پروفیسر خلیق احمد نظامی سلسلۂ قادریہ قائم کیا' اس کی تائید شیخ اکرام کی درج ذیل تحریر سے بھی ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"شاہ نعمت اللہ قادری دکنی نے ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کو رائج کیا اگرچہ یہ سلسلہ ان سے نہیں چلا لیکن تقدمیت کا شرف انھیں حاصل ہے"[۱۸]

(۲) موخر الذکر شاہ نعمت اللہ فیروز آبادی نے بنگال میں اس سلسلے کو فروغ بخشا بقول شیخ اکرام:

"بنگال میں قادریہ سلسلے کے جس بزرگ کا نام سب سے پہلے لیا جاتا ہے وہ گولڑ فیروز آباد کے شاہ نعمت اللہ قادری تھے جو نارنول میں پیدا ہوئے اور سیر و سفر کے دوران راج محل آئے جو شاہ شجاع کے زمانے میں بنگالہ کا حاکم تھا شاہ شجاع نے آپ کی بڑی قدر کی' آخری ایام میں آپ کو گوڑ کے نواحی قصبہ فیروز آباد تشریف لے گئے اور وہیں ۱۶۶۴ء میں وفات پائی۔"[۱۹]

(۳) بعض اصحاب قلم نے ہندوستان میں قادریت کے فروغ اور اس کی نشر و اشاعت کا سہرا سید محمد غوث گیلانی اوچی (م ۱۵۱۷ء) کے سر باندھا ہے اور اپنی تحریروں کو مدلّل کرتے ہوئے واضح کیا ہے کہ آپ ہی کی ذات ستودہ صفات سے ہندوستان میں قادریت کی شمع روشن ہوئی جس کی روشنی سے دور دور تک اُجالا پھیل

گیا۔ مذکورۃ الصدر بزرگ کی ذاتِ اقدس سے ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کو فروغ ملنے کا اعتراف تو پروفیسر خلیق احمد نظامی اور شیخ محمد اکرام نے بھی کیا ہے لیکن تذکرہ اولیائے ہند کے مصنف نے سید محمد غوث گیلانی کی ذات کو ہندوستان میں قادریہ سلسلے کی نشر و اشاعت کے سلسلے میں سبب اولین قرار دیا ہے وہ اپنی تحقیق پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"سید محمد غوث گیلانی اہل علم اور خدا ترس بزرگ تھے۔ سخاوت اور بہادری ان کی ذات میں نمایاں تھی۔ آپ نے باضابط مخلوق کی ہدایت کا اہم فریضہ انجام دیا۔ بڑے بڑے امرار اور علمار و فضلار آپ کے دامن سے وابستہ ہو گئے۔ سلطان سکندر لودھی نے بھی آپ سے بیعت کی۔ اس طرح عقیدت مندوں کا ایک لمبا تانتا بندھ گیا۔ آپ کی ذات بابرکت سے ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کا فیضان جاری ہوا اور ہندوستان میں اس سلسلے کی نشر و اشاعت کے اولین شخص قرار دیے گئے"۔[۲۰]

سلطان سکندر لودھی کے عہد میں سلسلۂ قادریہ کے آغاز کا تصور صفی حیدر نے بھی پیش کیا ہے وہ لکھتے ہیں:

"سلسلۂ قادریہ کا آغاز ہندوستان میں بعہد سلطان سکندر لودھی حضرت سید محمد غوث سے ہوا۔ آپ کا سلسلہ نو واسطوں سے حضرت شیخ عبد القادر جیلانی بانی سلسلہ قادریہ تک پہنچتا ہے"۔[۲۱]

(۴) ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ جاری کرنے والے پہلے بزرگ سید محمد غوث گیلانی نہیں بلکہ سید محمد غوث گوالیاری ہیں۔ اس حقیقت کا انکشاف مطالعۂ اسلامیات کے مصنف حسن واصف عثمانی نے کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

"ہندوستان میں محمد غوث گوالیاری (م ۱۵۶۲ء) سلسلۂ قادریہ کے جاری کرنے والے بزرگ ہیں"۔[۲۲]

حسن واصف عثمانی کا نظریہ توجہ طلب ہے اور وہ اس لیے کہ سیدنا محمد غوث

گوالیاری کا سنہ وفات ۹۷۰ھ ہے۔ اسّی سال کی عمر میں اللہ کو پیارے ہوئے۔ ۹۷۰ھ میں اسّی سال کے اخراج سے سنہ ولادت ۸۹۰ھ متعین ہوتا ہے۔ خزینۃ الاصفیاء میں سیّد محمد غوث گوالیاری کا سنہ وفات اس طرح مندرج ہے:

"وفات آں جامع الکرامات بالاتفاق اہل اخیار درسال نہصد ہفتاد (۹۷۰ھ) است کہ بتاریخ پانزدہم رمضان المبارک بوقوع آمد و مدّت عمر ہشتاد سال و قبر در گوالیار است۔"[۲۳]

دوسری بات یہ بھی ہے کہ "سیّدنا محمد غوث گوالیاری کا تعلق سلسلۂ قادریہ سے کہیں زیادہ سلسلۂ شطاریہ سے ہے ہندوستان میں آپ کی شہرت بحیثیت شطاری بزرگ کے ہے۔ شطاریہ وہ سلسلہ ہے جسے عبد اللہ شطاری بخاری (م ۸۹۰ھ) نے قائم کیا تھا اور سیدنا محمد غوث گوالیاری اور ان کے نسبتی بھائی شیخ پھول اور شیخ وجیہ الدین علوی گجراتی نے ہندوستان میں اس سلسلے کو ترقی دی۔"[۲۴]

(۵) ان تفصیلات کی روشنی میں سیّد محمد غوث گوالیاری کو ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کا بانی کہنا تاریخی حقائق کے خلاف معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ ان کی ولادت سے تقریباً پچاس سال قبل ہی خانوادۂ قادریت کے چشم و چراغ سیدنا حضرت سیّد محمد قادری بغدادی ۸۴۶ھ میں ہندوستان کی سرزمین پر اپنے چالیس خلفاء کے ساتھ ورودِ مسعود فرما چکے تھے۔ انھوں نے اشاعت اسلام کے ساتھ سلسلۂ قادریہ کو فروغ بخشا اور ان کے چالیس خلفاء بہار اور اس کے اطراف و نواح کے صوبوں میں پھیل کر اس سلسلے کے فروغ میں منہمک ہو گئے۔ سیّد فضل الحق قادری لکھتے ہیں:

"سلسلۂ قادریہ کے سب سے پہلے بزرگ حضرت سیّدنا محمد الجھری ہیں اور آپ کے بعد مخدوم محمد گیلانی (م ۹۲۳ھ) روچہ، شاہ قمیص قادری (م ۹۹۲ھ) محلہ گڑھ منیر بہار شریف اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی (م ۱۰۵۲ھ) حضرت میاں میر لاہوری (م ۱۰۴۵ھ) نے اس سلسلے کو فروغ دیا۔"[۲۵]

حضرت سیّد محمد قادری الجھری ہندوستان اُس وقت تشریف لائے جب

۸۰۱ھ/۱۳۹۸ء میں تیمور دہلی کو تاراج کر کے اور سلطنت دہلی کو برباد کر کے چلا گیا تھا ہندوستان میں ہر طرف طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا نہ جانے کتنے خود ساختہ راجہ و مہاراجہ عالم وجود میں آچکے تھے۔ ظلم و تشدّد کی فضا عام تھی' کمزوروں اور ضعیفوں پر مظالم و مصائب کے پہاڑ توڑے جارہے تھے' ایسے عالم میں سیّد محمد قادری ۸۴۶ھ میں ہندوستان تشریف لائے اور مختلف مقامات کا سفر کرتے ہوئے صوبۂ بہار میں ایک ویران جگہ چشمہ کے کنارے اپنا عصا گاڑتے ہوئے فرمایا اب میں اسی جگہ سکونت پذیر ہوتا ہوں تو بھی متحرک نہ ہونا۔ آپ کے خلیفہ شیخ علی شیرازی جو آپ کے ہمراہ ہندوستان تشریف لائے تھے فرماتے ہیں:

"پس عصا کہ در دست داشت بر کنارۂ چشمہ فرو برد و گفت من
دریں جا ساکن شدم تو نیز متحرک شو در حال عصا سبز شد و شاخہائے پُر
از گل و میوہ ہائے بر آورد۔"[۲۶]

سطور بالا میں جس عصا کا ذکر ہوا دراصل یہ سیدنا غوث پاک شیخ عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمتہ والرضوان کا عصا تھا جسے بطور تبرک و نشانی آپ کے والد ماجد سیّدنا محمد درویش علیہ الرحمتہ نے آپ کو تاج اور خرقے کے ساتھ عطا فرمایا تھا اور ساتھ ہی وصیت بھی کی تھی کہ اس عصا کے زمین پر نصب کرنے کے بعد جہاں شاخیں اور کونپلیں نکل آئیں وہیں سکونت اختیار کر لینا۔[۲۷] والد ماجد کی وصیّت کے مطابق آپ نے وہیں بود و باش اختیار کی۔ آپ کے شرف بخشنے کے باعث اس سرزمین کو امجد کہا جانے لگا جو اب کثرت استعمال اور امتدادِ زمانہ کے باعث امجھر ہو گیا ہے۔[۲۸]

حضرت سیّد محمد قادری علیہ الرحمتہ والرضوان کی ذات پاک سے ہندوستان میں جس طرح سلسلۂ قادریہ کا فروغ ہوا' اس کی ایک طویل داستان ہے۔ مختصر یہ کہ آپ نے کئی راجاؤں مہاراجاؤں کو ان کے ظلم و تشدّد کی بناء پر بحکم الٰہی فنا کے گھاٹ اُتارا۔ پھر اسلام کی اخلاقی تعلیمات سے وہاں کے عوام کو روشناس کر کے اپنے سے قریب کیا۔ اور یہ سلسلہ آپ کی حیاتِ مقدسہ تک چلتا رہا۔ "غرہ ربیع الاوّل (م ۹۴۰ء)

کو آپ نے وفات فرمائی۔ وفات سے تھوڑا قبل لفظِ عشق کو دو بار ارشاد کیا "تکرار عشق مادۂ تاریخ وصال ہے"۔[۲۹]

ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کی ترویج و اشاعت آپ کی ذاتِ اقدس سے ہوئی۔ اس کا اعتراف پروفیسر محمد طیّب ابدالی نے درج ذیل لفظوں میں کیا ہے:

"سلسلۂ قادریہ کے عظیم المرتبت بزرگ حضرت سیدنا محمد القادری البغدادی الاجھری کا قدم مبارک ہندوستان میں ۸۴۶ھ میں پہنچا اور آپ نے اس دیار میں سلسلۂ قادریہ کی تعلیماتِ روحانی و باطنی کی ترویج و اشاعت کی۔ آپ کے بعد آپ کے خلفاء و جانشینوں نے اس فیضان کا زیادہ سے زیادہ اجراء کیا۔ پابندئ شریعت اور اتباعِ سنت پر سختی سے گامزن رہے۔ رسومِ جہالت و شرک و بدعات کا قلع قمع کیا۔ تزکیۂ نفس و تصفیۂ قلب کی تعلیم کی خدمت خلق اور رشد و ہدایات کی توسیع کی۔ ان سب حقائق نے سلسلۂ قادریہ کو مقبول عام بنایا اور اس کی اشاعت کا قی ہوئی۔"[۳۰]

پروفیسر طیّب ابدالی نے اس کا دعویٰ تو نہیں کیا کہ سیّد محمد قادری اجھری ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کے اولین بزرگ ہیں انھوں نے موزوں ترین بات کہی ہے۔ بلاشبہ سیّد محمد قادری کی ذات والاصفات سے ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کا فیضان زیادہ سے زیادہ جاری ہوا اور ان کے خلفاء کے ذریعے بہار اور اس کے ملے ہوئے دیگر صوبوں میں قادری فیوض و برکات کے کئی چشمے رواں ہوئے۔

اس سلسلے میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ بغداد سے ہندوستان روانہ ہوتے وقت آپ کے والد ماجد نے ہندوستان جاکر اپنی ہی نسل میں شادی کے لیے فرمایا تھا شیخ علی شیرازی لکھتے ہیں:

"وقت وداع پدر بزرگوارش فرمود اے پسر اگرچہ حاجت نیست نصیحت و ادب و نیکوئی زیرا کہ خدائے تعالیٰ ہمہ بخشیدہ است بتو لیکن مزاج بتجرد و تعزید از تزویج می نماید ازیں موجب ترا اندرز می کنم باید کہ بجا آوری وزنے در عقد

آری از اعیان و اشراف خصوصاً از برادراں من مثل سید احمد قادری کہ
در ہند رفتہ متوطن گردیدہ در نسل او مناکحت میسر آید جائے دیگر نکنی"۔[۳۱]

والد ماجد کے حکم کے بموجب آپ نے دورانِ سفر ہندوستان میں موضع سُر ہرپور متصل کچھوچھہ مقدسہ صوبہ اترپردیش میں اپنے ہی خانوادہ کے ایک بزرگ حضرت سید تاج الدین ابو عبدالرزاق کی دختر نیک اختر فاطمہ عرف بی بی پیارن سے رسم مناکحت فرمائی"۔[۳۲]

اس واقعہ سے پتہ چلتا ہے کہ خانوادۂ قادریت کے بزرگ نویں صدی ہجری سے قبل ہی ہندوستان میں آکر متوطن ہو چکے تھے اور شمع قادریت کی لو سے ہزاروں گم گشتگانِ راہ کو راہ حق و صداقت سے ہمکنار کر چکے تھے۔

(۶) نویں صدی ہجری سے قبل ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں سلسلۂ قادریہ کے بزرگ ہندوستان میں موجود تھے لیکن انھیں زیادہ اہمیت حاصل نہ تھی۔ اس حقیقت کا انکشاف سید شمیم احمد ڈھاکہ کے اس مقالے سے ہوتا ہے جو "بہار کے صوفیائے کرام" کے عنوان سے معارف میں شائع ہوا ہے وہ لکھتے ہیں

"بہار میں ساتویں، آٹھویں اور نویں صدی ہجری کے نصف اوّل تک قادریہ سلسلے کو زیادہ اہمیت حاصل نہیں رہی گو اس سلسلے کے متعدد بزرگ بنگال و بہار میں موجود تھے مگر ان کا حلقۂ اثر زیادہ وسیع نہ تھا۔ مخدوم الملک کے معاصرین میں اس سلسلے کے سب سے مشہور و معروف بزرگ پیر شاہ عطاء اللہ بغدادی (م ۸۱۰ھ) ہیں جن کا مزار مقدس، بہار شریف میں محل پیرا اور شیر پور کے درمیان سڑک سے تھوڑی دور پر ندی کے کنارے واقع ہے۔ یہ جگہ عرف عام میں پیرستہ گھاٹ کہلاتی ہے جو لفظ پیر شاہ عطا کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ قادریہ سلسلے کی دوسری مشہور ہستی حضرت داود قریشی کی تھی۔ جو حضرت صدرالدین راجو قتال بخاری (م ۸۰۹ھ) کے مرید اور خلیفہ تھے، قادریہ سلسلے کو زیادہ عروج مغلوں کے دور میں ہوا اور آج یہ حال ہے کہ شاید ہی کوئی ایسی خانقاہ یا گدی ہو جہاں اس سلسلے میں بیعت نہ لی جاتی ہو۔[۳۳]

درج بالا عبارت کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری میں سلسلۂ قادریہ کی بنیاد ہندوستان میں پڑ چکی تھی مگر فروغ اسے نویں صدی ہجری کے وسط اوّل میں حاصل ہو سکا۔

(۷) بنگال میں سلسلۂ قادریہ کی اشاعت میں جس اہم شخصیت نے کلیدی کردار ادا کیا ہے وہ حضرت قمیص قادری علیہ الرحمۃ (۸۹۷ھ-۹۹۲ھ) ہیں۔ ان کے والد ماجد سیّد ابو الحیات علیہ الرحمۃ تھے جن کو سیّدنا شیخ عبد الرزاق قادری جیلانی (م ۶۲۳ھ) سے سلسلے کی نسبت حاصل تھی۔ وہ بغداد سے تشریف لاکر قصبہ سادھورہ خضر آباد میں مقیم ہوئے، ان کے تذکرے میں پروفیسر غلام سرور نے لکھا ہے کہ یہی وہ اوّل بزرگ ہیں جن کی ذات سے ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کو فروغ ہوا، وہ لکھتے ہیں:

> "ابو الحیات اوّل بغداد سے ہند میں آئے اور چندے بنگال میں تشریف رکھی۔ پھر قصبہ سادھورہ خضر آباد جو انبالہ کے علاقے میں ہے آئے اور سکونت اختیار کی اور ایک شخص نصر اللہ نامی نے جو عامل اور عالم تھے اپنی بیٹی ان کے نکاح میں دی اس کے بطن سے سید شاہ قمیص پیدا ہوئے جو مادر زاد ولی تھے۔ باپ نے ان کو ظاہری اور باطنی تعلیم دی۔ ہزاروں ان کی ذات بابرکات سے کمالات صوری و معنوی کو پہنچے۔ گویا سلسلۂ قادریہ ان کی ذات بابرکت سے ہند میں شائع ہوا۔ ان کی اولاد سادھورہ میں رہتی ہے۔"[۴۲]

(۸) سترہویں اٹھارہویں صدی عیسوی میں مارہرہ (ضلع ایٹہ، یو۔پی) کو مرکز بنا کر سیّد شاہ برکت اللہ واسطی بلگرامی (۱۶۲۹ء-۱۶۶۰ء) نے قادریہ سلسلہ کو بہت فروغ دیا۔ ان کے نام کی نسبت سے یہ سلسلہ قادریہ برکاتیہ کے نام سے مشہور ہوا اور اس کی شہرت چار دانگ عالم میں پھیلی۔ امام احمد رضا خاں فاضل بریلوی (م ۱۹۲۱ء) بھی اسی برکاتی سلسلے سے منسوب تھے۔ لیکن خانوادۂ برکاتیہ مارہرہ شریف کے ایک بزرگ قدوۃ العارفین خاتم الاکابر سیّد شاہ آل رسول قدس سرہٗ (م ۱۸ ذی الحجہ ۱۲۹۶ھ) سے بیعت و خلافت حاصل تھی۔ مارہرہ سے جاری سلسلۂ

قادریہ برکاتیہ کو امام احمد رضا فاضل بریلوی کے متوسلین نے اُن سے منسوب کرکے سلسلۂ قادریہ برکاتیہ رضویہ کے نام سے مشہور کیا۔ سلسلۂ قادریہ برکاتیہ رضویہ حضرت سیّد شاہ برکت اللہ علیہ الرحمۃ سے ہوتے ہوئے حضرت سیّدنا بہاء الدین قادری شطاری دولت آبادی علیہ الرحمۃ سے جا ملتا ہے۔

حضرت سیّدنا بہاء الدین قادری (م ۹۲۱ھ) وہ جلیل القدر بزرگ شخصیت ہیں جن کی عظمت کا اندازہ امام احمد رضا فاضل بریلوی کے درج ذیل شعر سے لگایا جا سکتا ہے۔

منتقی جوہر ز جیلاں سیّد احمد الاماں
بے بہا گوہر بہاء الدین بہا امداد کن[۳۵]

درج بالا شعر میں مصرعۂ ثانیہ سے سیّدنا شیخ بہاء الدین علیہ الرحمۃ کی ذات گرامی مراد ہے جب کہ مصرعۂ اولیٰ سے ان کے پیر و مرشد سیّدنا احمد الجیلانی (م ۸۵۳ھ) کی ذات مراد لی گئی ہے۔ حضرت سیّد بہاء الدین قادری نے نویں صدی ہجری کی ابتدا میں زیارت حرمین شریفین کے دوران خاص حرم شریف میں آپ سے بیعت و خلافت کا شرف حاصل کیا تھا۔ انھوں نے سلسلۂ قادریہ کے اوراد و اشغال سے متعلق ایک کتاب بھی لکھی تھی جس میں انھوں نے اپنا انتساب سلسلۂ قادریہ سے جس انداز میں کیا ہے وہ قابلِ مطالعہ ہے اس کی صراحت مختصر طور پر شیخ عبدالحق نے اس طرح کی ہے:

"لقن شیخ السموات والارضین شیخ محی الدین عبدالقادر الجیلی ابنہ الشیخ عبدالرزاق ولقن شیخ عبدالرزاق شیوخاً بعد شیوخ الی شیخی و مرشدی سیّد احمد الجیلی القادری الشافعی و شیخی لقننی جمیع الاذکار و البسنی الخرقۃ القادریۃ فی الحرم الشریف تجاہ الکعبۃ۔"[۳۶]

سیّد بہاء الدین قادری علیہ الرحمۃ نے قادریت کا بیش بہا فیضان سرزمین بیت اللہ پر سیّد احمد جیلانی سے حاصل کیا اور ہندوستان واپس آکر اسے جاری و ساری رمایا۔ ہندوستان کی اکثر و بیشتر قادری خانقاہیں ایسی ہیں جن کا سرچشمہ آپ ہی کی ذات گرامی ہے۔ بطور خاص صوبہ اتر پردیش کی اکثر خانقاہوں کا روحانی تعلق آپ ہی

کی ذات سے ہے۔ تذکرہ مشائخ قادریہ رضویہ کے مصنف لکھتے ہیں:

> حضرت سید بہاء الدین کی ذات مقدس سے ہندوستان میں قادریہ
> سلسلے کی ابتدا ہوئی۔ جوق در جوق لوگ آپ کے حلقۂ درس میں شامل ہوتے
> اور آپ کے فیض صحبت سے بہرہ ور ہو کر سلسلۂ ارادت میں شامل ہو کر ہندوستان
> کے کونے کونے میں پھیل گئے۔ یہی وجہ ہے کہ آج بھی سلسلۂ قادریہ کے پیروکار
> ہزار مسلک میں اور آپ کا فیض روحانی اہل ہند پر جاری و ساری ہے۔[۱۳]

حضرت سیدنا بہاء الدین قادری علیہ الرحمۃ نے کس سنہ میں خرقۂ خلافت [illegible] کیا اس کا پتہ نہ چل سکا ورنہ یہ تعین کرنے میں آسانی ہوتی کہ سیدنا سید محمد الجھری کو ہندوستان میں قادریت کی اشاعت میں تقدم اور اوّلیت حاصل ہے یا سیدنا بہاء الدین قادری کو۔ سید محمد الجھری علیہ الرحمۃ کا سنہ وفات ۹۴۰ھ ہے اور سید بہاء الدین ۹۲۱ھ میں اللہ کو پیارے ہوئے۔ اس سے اندازہ یہی ہوتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں نے نویں۔ دسویں صدی ہجری ہی میں سلسلۂ قادریہ کی اشاعت میں اہم کردار ادا کیا اور خلق خدا اس سلسلے کے فیوض و برکات سے مستفیض فرمایا۔

اب تک ہمارے سامنے ارباب فکر و نظر کی جتنی تحریریں آئی ہیں اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ نویں صدی ہجری کے نصف اوّل میں سلسلۂ قادریہ کی اشاعت خوب ہوئی لیکن اس سے قبل ہی اس سلسلے کی بنیاد ہندوستان میں پڑ چکی تھی۔ اگرچہ اس حقیقت کا ہمارے بعض مورخین اور دانش وروں نے انکار کیا ہے اس کی وجہ شاید یہ ہو سکتی ہے کہ ہندوستان میں تصوف پر لکھنے والوں کا تعلق اکثر چشتیہ سلسلے یا اور دوسرے سلاسل سے ہے اس لیے وہ قادریت سے متعلق تمامتر مواد فراہم کرنے میں دلچسپی نہ لے سکے اور ایک دوسرے کی تحریروں کا سہارا لے کر آگے بڑھ گئے اس مسئلے پر سنجیدگی سے غور و خوض کرنے کی ضرورت ہے اس لیے کہ اگر مذکورہ بالا نظریات و خیالات پر آمنا و صدقنا کہہ لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ عراق میں اس عظیم سلسلے کی بنیاد پڑنے کے تقریباً دو ڈھائی سو برس بعد یہ سلسلہ ہندوستان پہنچا یہ امر انتہائی حیرت انگیز ہے۔

جب راقم السطور نے رفع تعجب کے لیے تصوف پر لکھی جانے والی کتابوں کا بالاستیعاب جائزہ لیا تو ایسے حقائق بھی سامنے آئے جن کی نشان دہی اب تک کسی اہل قلم نے نہ کی تھی۔

(۱) سلسلۂ قادریہ کے ہندوستان میں قیام اور اشاعت کے سلسلے میں سوائے سہیل تمیم (ڈھاکہ) کے تمام ارباب فکر و نظر نے نویں صدی ہجری سے ہی اس کی ابتدا کو تسلیم کیا ہے، صرف انھوں نے وضاحت کے ساتھ لکھا ہے کہ ساتویں صدی ہجری میں اس سلسلے کی بنیاد ہندوستان میں پڑ چکی تھی۔ ان کی تحریروں کی روشنی میں ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کے بانی نہ تو بقول پروفیسر خلیق احمد نظامی حضرت شاہ نعمت اللہ قادری علیہ الرحمۃ ہیں اور نہ ہی دوسرے مورخین کی تحریروں کے بموجب سیدنا شاہ بہاء الدین قادری شطاری اور سیدنا محمد غوث گیلانی اوچی علیہما الرحمۃ والرضوان ہیں۔ مقبول الرحیم نقی (پاکستان) کی تحریروں سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے کی بنیاد ہندوستان میں سیدنا شیخ محی الدین عبد القادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان کے دور حیات ہی میں ان کے فرزند ارجمند سیدنا شیخ تاج الدین عبد الرزاق علیہ الرحمۃ والرضوان (۶۰۳ھ) کی آمد سے پڑ چکی تھی۔ آپ ہندوستان میں کس ماہ و سنہ میں تشریف لائے اس کی تحقیق تو نہیں ہو سکی لیکن ان کی تحریروں سے اتنا متحقق ہوتا ہے کہ وہ ہندوستان تشریف لائے اور فیضان قادریہ یہاں جاری فرمایا۔ تذکرۂ قادریہ کے مصنف لکھتے ہیں:

> "برصغیر پاک و ہند کو یہ شرف حاصل ہے کہ حضرت شیخ سید عبد القادر جیلانی کے فیوض و برکات کا سلسلہ ان کی زندگی ہی میں اس سرزمین میں پہنچ گیا تھا۔ سب سے پہلے ان کے بڑے فرزند سید عبد الرزاق رحمۃ اللہ علیہ ہندوستان تشریف لائے اور کچھ عرصہ قیام کرنے کے بعد واپس بغداد تشریف لے گئے۔ اس کے بعد سے آج تک برصغیر پاک و ہند سے کسب فیض کے لیے مشائخ، اولیاء، صلحاء، امراء و سلاطین اور عوام الناس کی بغداد آمد و رفت کا سلسلہ جاری ہے۔" [۳۸]

تذکرۂ قادریہ کے مصنف مقبول الرحیم مفتی کی تحریروں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ بانی سلسلۂ سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان کی حیاتِ مقدسہ میں یہ سلسلہ ہندوستان کی سرزمین پر پہنچ گیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ سلسلۂ قادریہ اور سلسلۂ چشتیہ دونوں کی نشوونما سرزمین پر ساتھ ساتھ ہوئی۔

(۱۰) حضرت شیخ عبداللہ انصاری بدایونی علیہ الرحمۃ والرضوان وہ قدیم بزرگ ہیں جن کی ذات سے ہندوستان میں قادریہ سلسلہ کو زیادہ فروغ حاصل ہوا۔ یہ بزرگ حضرت ابوایوب انصاری کی اولاد میں سے تھے۔ "جھنڈے والے پیر" سے شہرت حاصل تھی۔ جھنڈے والے پیر کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ آپ سلطان محمد غوری کی سپاہ میں علم بردار رہے۔ اسی مناسبت سے آپ کو جھنڈے والے پیر سے شہرت حاصل ہوئی۔ آپ کا مزار مقدس شہر بدایوں کے کھنڈ ساری محلہ میں مسجد کے عقب میں ایک حریم کے اندر ہے اور اہل بدایوں آپ کو جھنڈے والے پیر ہی کے نام سے جانتے ہیں۔

شیخ عبداللہ انصاری کو سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی سے بے حد عقیدت تھی، جو جھنڈا ان کے ہاتھ میں ہوتا تھا اسے وہ 'غوثیہ علم' کہتے تھے۔ آج بھی ۱۰ ربیع الثانی کی شب میں اس جھنڈے (غوثیہ علم) کو غسل دے کر غلاف تبدیل کیا جاتا ہے اور فاتحہ ہوتی ہے۔

مردانِ خدا کے مصنف ضیاء علی قادری لکھتے ہیں:

"شیخ عبداللہ انصاری نے شیخ احمد رفاعی سے مرید ہوکر خرقۂ خلافت حاصل کیا تھا۔ شریعت وطریقت سے آگاہ قادری مشرب بزرگ تھے۔ اپنے خاندان کے ستر افراد کو ساتھ لے کر بہ نیت جہاد قطب الدین ایبک ۵۹۹ھ میں بدایوں تشریف لائے اور مرتبۂ شہادت پایا۔" [۳۹]

(۱۱) مدینۃ الاولیاء بدایوں کی سرزمین پر آرام فرما ایک ایسے بزرگ کا بھی ذکر ملتا ہے جن کا سلسلۂ بیعت وخلافت صرف ان کے والد ماجد کی وساطت سے بانی سلسلہ سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان سے مل جاتا ہے، وہ شخصیت تھی

حضرت خواجہ سیّد عرب بخاری علیہ الرحمۃ والرضوان کی جو سلطان الاولیا محبوب الٰہی حضـ
خواجہ سید نظام الدین اولیاء کے رشتے کے نانا ہوتے تھے۔

خواجہ سید عرب بخاری سید اعظم ابو عبید اللہ جعفر ثانی کی اولاد میں سے تھے۔ اجد
وطن بخارا تھا بعد میں وہاں سکونت ترک کر کے غزنی چلے آئے تھے۔ یہیں ۵۵۱ھ میں
کی ولادت ہوئی۔ قطب الدین ایبک کے عہدِ حکومت میں اہل وعیال کے ہمراہ غزنی سے ہنـ
آگئے اور لاہور میں قیام کیا۔ ۶۰۶ھ میں قبۃ الاسلام کی کشش سے لاہور سے بدایو
تشریف لے آئے اور سوتا محلہ میں قاضی حسام الدین ملتانی کی مسجد کے قریب مسکن گز
ہو گئے۔"[۴۰]

خواجہ سیّد عرب بخاری کے والد ماجد خواجہ ابو المفاخر سیدنا شیخ عبد القادر جیـ
علیہ الرحمۃ کے خلیفہ تھے۔ انھوں نے اپنے والد سے سلسلۂ قادریہ میں بیعت کر کے خرقہ
خلافت حاصل کیا تھا۔

سیدعرب بخاری اپنے زمانے کے ممتاز بزرگانِ دین میں سے تھے، صاحبِ کشـ
کرامت بزرگ تھے۔ امیرانہ زندگی بسر کرنے کی عادت تھی۔ فیاضی اور مہمان نوازی میـ
طاق تھے۔ دو چار مہمان بلا ناغہ ان کے دستر خوان پر ہوتے تھے۔ ۱۸؍ شوال ۶۱۰ھ کو وصـ
ہوا۔ مولانا رضی الدین حسن صغانی نے نماز جنازہ پڑھائی۔ شیخ فتح اللہ شیرازی (م ۶۲۱
اور ملّا عبد اللہ مکی (م ۶۲۷ھ) نے قبر میں اتارا۔ مزار مقدس اندرونِ شہر جانب شمـ
بمقام وجے نگلہ پروفیسرز کالونی کے قریب ایک مختصر حریم کے اندر ہے۔ کسی صاحبِ د
نے قطعۂ تاریخ وصال اس طرح لکھا ہے:

"بجنت رفت زیں دنیائے فانی
چوں آں سیدعرب ماہ طریقت
شنیدم از ندائے ملہم غیب
نصیر یاوراں تاریخ رحلت"[۴۱]

مذکورۃ الصدر دونوں بزرگوں کی ہندوستان اور پھر قبۃ الاسلام بدایوں مـ

تشریف آوری سے بصد وثوق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں سلسلۂ قادریہ کا قیام چھٹی صدی ہجری ہی میں ہو چکا تھا۔ اور مذکورہ بالا شواہد سے اس کا پتہ بھی چلتا ہے کہ اس سلسلے کا فروغ رفتہ رفتہ ہونے لگا تھا۔ صرف قبتہ الاسلام بدایوں کی سرزمین پر ایسے چھبیس اولیاء آسودۂ خواب ہیں جن کا روحانی تعلق سلسلۂ قادریہ سے تھا۔ ان شواہد کی روشنی میں یہ کیسے باور کیا جاسکتا ہے کہ نویں صدی ہجری سے قبل ہندوستان میں اس سلسلے کا وجود نہیں ملتا۔ اس کا قیام نویں صدی ہجری میں ہوا اور بعد کے ادوار میں اس کی نشر و اشاعت ہوئی۔

مردانِ خدا کے مصنف ضیاء علی قادری سے راقم نے ان بزرگوں سے متعلق مزید تفصیل کے لیے جب یکم نومبر ۱۹۹۴ء کو ملاقات کی اور اس کتاب سے متعلق دریافت کیا جہاں سے مصنف نے اس واقعہ کو نقل کیا ہے تو وہ فرمانے لگے:

"مردانِ خدا کا اصل ماخذ ملا عبدالقادر بدایونی (م ۱۰۰۴ھ) کی تصنیف کشف الغطائی احوال اصحاب الصفا ہے۔ یہ کتاب عربی زبان میں تھی اور ۱۹۴۷ء تک بدایوں میں محفوظ رہی۔ جس گھر میں یہ کتاب تھی اس ہنگامے میں پاکستان سے آئے ہوئے شرنارتھیوں نے اس گھر کو آگ لگادی اور دوسری کتابوں کے ساتھ یہ کتاب بھی جل کر راکھ ہوگئی۔ البتہ اس کا دوسرا نسخہ لندن کی لائبریری میں ہے۔

مردانِ خدا کے دوسرے ماخذ میں مولوی عبدالوالی بدایونی کی باقیات الصالحات ہے جو فارسی زبان میں بشکل مخطوطہ محفوظ ہے۔ یہ کتاب تقریباً کشف الغطا کا چربہ ہے۔ تاریخ اولیائے بدایوں غالباً اسی کتاب کا ترجمہ ہے۔ اس کتاب سے بھی میں نے استفادہ کیا ہے۔

خان بہادر مولوی رضی الدین فرشوری نے تذکرۃ الواصلین کے نام سے شیخ اکرام اللہ محشر بدایونی کی فارسی تصنیف روضۂ صفا کا ترجمہ کیا تھا۔ ترجمہ نظامی پریس سے شائع ہو چکا ہے۔ اصل کتاب طباعت کی منتظر ہے۔ روضۂ صفا کا قلمی نسخہ رضا لائبریری رام پور میں بھی ہے۔ ان کتابوں کے علاوہ طبقات الاولیاء فی مدینۃ الاولیاء

جسے جامع بصیرتین بھی کہا جاتا ہے سے استفادہ کیا ہے"۔

ضیا علی بدایونی کی گفتگو اور ماخذ کے طور پر استعمال کی ہوئی کتابوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ جو کچھ انھوں نے مردانِ خدا میں لکھا ہے وہ مستند حوالوں کی روشنی میں لکھا ہے۔ اگر مصنف ان حوالوں کی نشان دہی اپنی وقیع تصنیف میں فرما دیتے تو کتاب صرف مستند ہی نہ ہوتی بلکہ اس کی وقعت میں مزید چار چاند لگ جاتے۔

(۱۲) شیخ محمد بن احمد قطب الدین مدنی سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان کے بھانجے ہیں۔ اپنے ماموں کی وفات کے بیس سال بعد ۵۸۱ھ میں مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے[۴۲]۔ اپنے ماموں زاد بھائی سیدنا عبدالرزاق قادری علی الرحمۃ (۶۰۳ھ) اور حضرت سیدنا نجم الدین کبریٰ (م ۶۱۷ھ) علیہ الرحمۃ سے استفادہ کیا اور کسب علوم و فنون کر کے یگانۂ روزگار ہوئے۔

فتنۂ مغول کے وقت جب والد ماجد کی شہادت ہوگئی تو ترک وطن کر کے غزنی چلے آئے اور وہاں مدتوں قیام کیا وہیں سے ہندوستان میں ورود مسعود ہوا۔ شیخ ابراہیم سامرانی لکھتے ہیں کہ آپ کی تشریف آوری ہندوستان بغرض جہاد ہوئی تھی۔ آپ مجاہد بن کر یہاں تشریف لائے تھے اصل عبارت یہ ہے:

لعله فی ایام قطب الدین ایبک مجاهد معه فی سبیل الله وفتحت علی یده الکریمة قلعة کره ومانکپور وهنسوه وغیرها من القلاع الحصینة وکان السلطان شمس الدین الا التمش یکرمه غایة الاکرام[۴۳]

شیخ محمد بن احمد کی کاوشوں اور حسن تدبیر سے قلعہ کڑہ و مانک پور فتح ہوا۔ ایک عرصے تک آپ وہاں رشد و ہدایت کا اہم فریضہ انجام دیتے رہے۔ کڑہ و مانک پور اور اس کے اطراف و نواح میں جو اسلام کی روشنی نظر آرہی ہے۔ وہ آپ کے قدوم میمنت لزوم کا نتیجہ ہے۔ ۳؍ رمضان المبارک ۶۷۷ھ کو آپ اللہ کو پیارے ہوئے۔ مزار پرانوار مرجع خلائق ہے۔

مذکورہ بالا واقعات کی روشنی میں بصد وثوق کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستان میں قادریت کی داغ بیل چھٹی صدی ہجری میں پڑ چکی تھی اور خود بانیٔ سلسلۂ قادریہ کے بھانجے نے اس سرزمین کو قادری فیوض و برکات سے مالا مال فرمادیا تھا۔

(۱۳) بانیٔ سلسلہ سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان کے فرزند ارجمند حضرت سیدنا سیف الدین عبدالوہاب قادری علیہ الرحمۃ والرضوان (۵۱۲ھ - ۶۰۳ھ) ناگور شریف (راجستھان) میں آسودۂ خواب ہیں جب کہ اس کی روایت راقم السطور کو کسی ارباب علم وفن کے ذریعے ملی تو اس کی تحقیق کی فکر دامن گیر ہوئی اور دوران تحقیق مجھ کم سواد کی رسائی ایک ایسے مخطوطے تک ہوئی جس کے مصنف میر محمد یوسف بن مولانا سید محمد نصیر الدین بخاری ہیں اور مخطوطے کا نام عین القلوب العارفین ہے۔ اس کتاب کی تصنیف سے مصنف کو ۹ ذی الحجہ ۱۱۵۰ھ کو فراغت حاصل ہوئی جیسا کہ خود مصنف لکھتے ہیں:

"ایں چند اوراق جمع کردہ نام ایں مختصر بہ عین القلوب العارفین کردہ شد درسنہ یکہزار و یکصد و پنجاہ بماہ ذی الحجہ تاریخ نہم اختتام یافت اللھم اھدنا صراط المرسلین والانبیاء الصالحین آمین"[۴۴]

مصنف نے اس کتاب میں سیدنا سلطان الہند خواجہ معین الحق والدین چشتی اجمیری سجزی علیہ الرحمۃ کی ہندوستان میں آمد وسبب آمد سے متعلق تمام واقعات شرح وبسط کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ مصنف نے لکھا ہے کہ خواجہ صاحب نے جب ہندوستان میں تشریف ارزانی فرمائی تھی اس وقت آپ کے ہمراہ سیدنا سیف الدین عبدالوہاب قادری علیہ الرحمۃ والرضوان تھے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہندستان میں قادریت اور چشتیت دونوں سلاسل ایک ساتھ اشاعت پذیر ہوئے اور ان دونوں کے روحانی دھارے ساتھ ساتھ ہندوستان میں بہے۔ اس اجمال کی تفصیل کے لیے درج ذیل امور کا ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

مصنف کتاب میر محمد یوسف راحت القلوب الواصلین اور محبوب المعانی

کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ جب سلطان الہند حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری علی الرحمۃ کی عمر شریف بائیس سال کی ہوئی تو زیارت حرمین شریفین کے لیے تشریف لے گئے اور تقریباً ساڑھے پانچ ماہ مدینہ منورہ شریف میں مقیم رہے۔ اس اقامت کے دوران بارگاہِ نبوت میں روزانہ حاضری ہوتی۔ وہیں صبح و شام گزارتے اور اپنی ریش مبارک سے اس مقدس بارگاہ کی جاروب کشی فرماتے۔ ایک دن آپ مراقبہ فرما رہے تھے کہ دورانِ مراقبہ سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم کے جمالِ جہاں آرا کی زیارت سے مشرف ہوئے، ارشادِ نبوی ہوا کہ اے فرزندِ عزیز یہاں آنے کا سبب کیا اور اس قدر محنت و مشقت کیوں؟ تو خواجہ صاحب نے فرمایا میرے تمام حالات سے آپ بخوبی واقف ہیں۔ آپ سے مجھے اُمید ہے کہ آپ مجھے کسی ملک کی ولایت سے سرفراز فرمائیں گے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ تمھیں تو اللہ تبارک وتعالیٰ نے روزِ اوّل ہی سے ہندوستان کا والی بنا دیا ہے، جاؤ ہندوستان چلے جاؤ تو آپ نے فرمایا آقا ہندوستان تو کافروں کا ملک ہے، وہ کبھی بھی میرے مطیع و فرمانبردار نہ ہوں گے۔ مجھے تو آپ عراق کا والی بنا دیں تو سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ملکِ عراق تو شہاب الدین سہروردی کے لیے مقرر ہو چکا۔ آپ نے مزید اصرار فرمایا تو ارشادِ نبوی ہوا کہ دفترِ ولایت میرے فرزندِ عزیز عبدالقادر الجیلانی کے پاس ہے۔ بغداد جا کر ان سے اپنی تمنا ظاہر کرو۔ حضرت خواجہ معین الدین بحکم سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ سے بغداد تشریف لائے اور بارگاہِ غوثیت میں حاضری دے کر اپنی تمنا ظاہر کی مصنف نے لکھا ہے:

"بہ بغداد در آمدند شرف ملاقات آں غوث الثقلین مشرف شدہ بخدمت فیض منزلت آنحضرت ماندہ گفت مراد لایتے بخشیدہ زود تر رخصت فرمایند"۔ ۴۵

خواجہ صاحب علی الرحمۃ کی اس گفتگو سے سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی علی الرحمۃ مسکرائے اور فرمایا آپ کے لیے ہندوستان ہی ہے جیسا کہ میرے جدِ امجد

سرکارِ دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔ لہٰذا جس قدر جلد ممکن ہو آپ ہندوستان تشریف لے جائیں. سلطان الہند خواجہ اجمیر نے جب عراق کی تمنا ظاہر کی تو غوث اعظم علیہ الرحمۃ والرضوان نے فرمایا شہاب الدین جو ابھی کمسن ہے جب وہ سنِ تمیز کو پہنچے گا تو وہ بھی کسی ملک کی ولایت طلب کرے گا تو یہ ملک عراق اسی کو عطا کیا جائے گا. شیخ نوراللہ نے لطائف القادریہ میں اس واقعہ کو ذکر کیا ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ جب خواجہ معین الدین چشتی نے فرمایا کہ لوگوں کی تربیت کے لیے مجھے عراق کا علاقہ عنایت فرمائیں تو غوث پاک نے فرمایا :

اعطیت العراق شہاب الدین عمر السہروردی واعطیتک الھند[۴۶]

اس گفت وشنید کے بعد حضرت خواجہ نے فرمایا کہ اگر آپ کی رضا ہندوستان ہی جانے میں ہے تو

"حضور خود ہمراہ من برائے استمداد و معاونت بندہ جانب ہند نزول فرمایند"۔[۴۷]

(حضور میری امداد واعانت کے لیے آپ خود میرے ساتھ ہندوستان تشریف لے چلیں)

تو غوث پاک نے فرمایا :

مرا از حق تعالیٰ امرے نیست کہ از بغداد بیروں روم[۴۸]

(خدا تعالیٰ کی جانب سے مجھے بغداد سے باہر کہیں جانے کی اجازت نہیں ہے)

جب سیدنا غوث پاک علیہ الرحمۃ کسی طرح ہندوستان آنے کے لیے تیار نہ ہوئے تو حضرت خواجہ معین الدین چشتی اجمیری علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ صاحبزادگان میں سے ہی کسی کو میری مدد کے لیے میرے ساتھ کردیں۔ تو غوث پاک نے فرمایا کہ میرے تمام لڑکے آپ کے سامنے آپ کی خدمت میں حاضر ہیں جسے آپ حکم دیں آپ کے ساتھ کردوں. مصنف لکھتے ہیں :

"نظر خواجہ بہ حضرت سید عبدالوہاب قدس سرہٗ افتاد بالفور دریافت

کہ ایں حبیب کبریا است کہ نورِ معرفتِ الٰہی از قلب دے می تابد گفت شیخ عبدالوہاب سیف الدین اکبر را برائے معاونت و استمداد من فرمایند۔"[۴۹]

(خواجہ کی نظر سیدنا عبدالوہاب سیف الدین پر پڑی تو فرمایا کہ یہ اللہ کا دوست ہے۔ نور معرفت الٰہی اس کے دل سے روشن ہے۔ اس بڑے لڑکے کو آپ میری امداد و اعانت کے لیے میرے ساتھ کر دیں۔"

سیدنا غوث پاک علیہ الرحمۃ والرضوان نے حضرت خواجہ کی مرضی کے مطابق اپنے بڑے فرزند حضرت سیف الدین عبدالوہاب اور ان کی زوجہ بی بی عائشہ اور ان کے خادم مظفر کو خواجہ کے ہمراہ ہندوستان جانے کا حکم دے دیا اور بطور نشانی اپنے فرزند کو ابریق اور عصا اور حضرت خواجہ کو آفتابی اور کھڑاؤں مرحمت فرمائی۔ یہ چار نفری قافلہ بغداد سے اشاعت اسلام کی خاطر ہندوستان روانہ ہوگیا۔

ہمارے بعض مورخین نے خواجہ صاحب کے اس سفر کو سفر سیاحت سے تعبیر کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس طرح کے کئی سفر خواجہ صاحب نے ہندوستان کی طرف فرمائے۔ ممکن ہے خواجہ صاحب نے ہندوستان کے کئی سفر کیے ہوں لیکن پہلا سفر بغرض سیا ... رہا ہو یہ بات کم از کم میرے نزدیک بعید از عقل ہے۔

۵۵۰ھ میں خواجہ صاحب کی ملاقات سیدنا غوث پاک سے ہوئی۔ بعض نے لکھا ہے کہ مدینہ منورہ سے بغداد تشریف لائے اور بعض نے لکھا ہے سمرقند و بخارا سے بغداد تشریف لائے۔ اس بات کا بھی امکان ہے کہ مدینہ سے سمرقند و بخارا گئے ہوں اور وہاں سے بغداد تشریف آوری ہوئی ہو یا اس کے برعکس ہوا ہو۔ بہرحال سلسلۂ ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے سیر الاقطاب کے مصنف لکھتے ہیں:

"سمرقند و بخارا سے آپ نے سفر عراق عرب بیس سال کی عمر میں اختیار فرمایا۔ عراق عرب سے عرب تشریف لے گئے بعد ازاں ہارون میں پہنچے پھر بغداد آئے۔[۵۰] عراق عرب میں آپ نے بار اول حضرت محی الدین عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ سے ۵۵۰ھ میں ملاقات کی۔ اس ملاقات اول کے موقع

پر غوث پاک نے آپ کو ابتدائی حال میں دیکھ کر فرمایا "یہ مرد مقتدائے روزگار ہے بہت سے لوگ اس سے منزل مقصود کو پہنچیں گے۔"[۵۱]

تذکرہ آرائش محفل کے حوالے سے مصنف سیر الاقطاب صفحہ ۱۰۶ اور مصنف احسن السیر صفحہ ۱۳۴ میں لکھتے ہیں کہ دوران ملاقات جب آپ نے سفر ہندوستان کا مقصد ظاہر فرمایا تو بقول افاضات حمید (صفحہ ۱۳) غوث الاعظم نے فرمایا کہ "اے معین الدین! سرحد ہند پر ایک شیر بیٹھا ہے اس سے ڈرنا۔" یہ کنایہ شیخ علی ہجویری المعروف بہ داتا گنج بخش کے مزار کے متعلق تھا۔[۵۲]

خواجہ صاحب کے سنہ ولادت کے بارے میں اختلاف ہے۔ مورخین آپ کی ولادت کے سنین ۵۲۳ھ، ۵۲۷ھ، ۵۳۳ھ، ۵۳۶ھ، اور ۵۲۷ھ لکھتے ہیں۔

مصنف عین القلوب العارفین کے بموجب خواجہ صاحب نے بائیس کی عمر میں مدینہ منورہ شریف حاضری دی اور وہاں پانچ ماہ کچھ دنوں قیام فرما کر بغداد تشریف لے گئے اور ۵۵۰ھ میں سیدنا غوث پاک سے بغداد شریف میں ملاقات کی ان تفصیلات سے آپ کا سنہ ولادت ۵۲۷ھ متعین ہو سکتا ہے۔ ان تفصیلات سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ سیدنا شیخ خواجہ معین الدین اجمیری علیہ الرحمۃ نے ۲۳ سال کی عمر میں اشاعتِ دین حق کی طرف سیدنا غوث اعظم شیخ عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان کے حکم سے ان کے بڑے صاحبزادے سیدنا سیف الدین عبدالوہاب کے ہمراہ ہندوستان کا سفر کیا۔ ہندوستان پہنچنے کے بعد کیا ہوا، خواجہ صاحب اور ان کے ہمراہیوں نے کن کن مشکلات کا سامنا کیا اس کی تفصیل خواجہ صاحب کی سوانح حیات سے متعلق لکھی جانے والی کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے۔ بقول میر محمد یوسف مختصر یہ کہ شہر کے باہر اس برگد کے درخت کے نیچے تشریف فرما ہوئے جس برگد کے سائے میں دھوپ کے وقت راجہ رائے پتھورا کے اونٹ باندھے جاتے تھے۔ شتربانوں نے آپ سے اس درخت کے نیچے ہٹ کر کہیں اور چلے جانے کے لیے کہا۔ مگر آپ نہ مانے اور وہیں گامزن رہے۔ جس کے سبب وہ تمام واقعات پیش آئے جن کی تفصیل عام طور سے کتابوں میں

رل جاتی ہے۔ الغرض رائے پتھورا نے جب ہر طرح کا حربہ استعمال کرلیا اور خواجہ صاحب وہاں سے کہیں اور نہیں گئے تو رائے پتھورا اپنے بڑے بھائی راجہ جے پال جسے استدراجی قوت حاصل تھی کی خدمت میں حاضر ہوا اور قدموں میں سر ڈال کر خواجہ صاحب سے متعلق پورا واقعہ بیان کردیا۔ جے پال اپنے غرور کے سامنے کسی کو کچھ نہیں سمجھتا تھا۔ اپنے بھائی کو تسلی دیتے ہوئے کہا آپ گھبرائیے نہیں ہم سب کو ہلاک کرڈالیں گے۔ [۵۳]

راجہ جے پال کے اس ناپاک ارادے کی خبر جب حضرت خواجہ معین الدین چشتی اور حضرت سیف الدین عبدالوہاب قادری علیہما الرحمۃ والرضوان کو ہوئی تو ان حضرات نے آپس میں مشورہ کیا کہ اس موقعے پر ہم لوگوں کو کیا کرنا چاہیے تو قطب الہند سیّدنا عبدالوہاب قادری نے فرمایا "اے آفتاب ہند حال کافراں بوقت صبح باید دید کہ از پردۂ غیب چہ ظہور آید۔ [۵۴]

وقت صبح نماز تہجد سے فراغت کے بعد قطب الہند سیدنا عبدالوہاب قادری علیہ الرحمۃ نے اس ابریق (کوزہ) کا منہ کشادہ کرکے فرمایا جسے حضرت غوث الثقلین رض نے بوقت رخصت بطور علامت آپ کو عنایت کیا تھا۔ "اے ابریق حضرت غوث الثقلین رض آن آب کہ گرداگرد اجمیر باشد اندرون خود بگیر۔" [۵۵]

خدا کے فضل وکرم سے آپ کے حکم فرماتے ہی اس ابریق کے اندر اجمیر شریف اور اس کے اطراف کے تمام تالابوں اور کنوؤں کا پانی سمٹ کر آگیا۔ جب صبح روشن ہوئی اور باشندگانِ اجمیر پانی کی خاطر تالاب اور کنویں کے پاس گئے تو انھیں خشک پاکر ان کی حیرت کی انتہا نہ رہی۔ آہ وفغاں بلند کرتے ہوئے اپنے باطل خداؤں کو یہ کہہ کر آواز دینے لگے:

"اے خدائے ما بکجا فرار کردہ آید زود بجائے خود تشریف آوردہ بما تدبیر آب نمائید۔" [۵۶]

(اے ہمارے خدا کہاں فرار ہو گئے ہو جلدی سے آکر ہم لوگوں کے لیے پانی کا انتظام کرو)

اناساگر تالاب کے اردگرد اور اس کے علاوہ پورے اجمیر شہر میں اتنے باطل خداؤں کی پرستش ہوتی تھی جن کا شمار ممکن نہ تھا۔ ان باشندگانِ اجمیر کا اشارہ انھیں باطل خداؤں کی طرف تھا۔ جب ان کی فریاد کسی نے نہیں سنی اور پانی کے بغیر بے تاب ہونے لگے تو سب مل کر جے پال جوگی کے پاس پہنچے اور کہنے لگے:

اے پیرِ مغاں ماکشتیٔ بدریا غرق می گردد زود بساحل رساں
گفت اے بھورا تو نمی دانی امروز خواجہ معین الدین قدس اللہ سرہٗ ولی اللہ
راہمراہ خود آوردہ لازم کہ در اقدام ایشاں افتادہ بعجز وانکسار بجا آوردند
آب را در گذاشتید پس ہمہ تالاب وچاہ پر آب گردیدند[۵۵]

اے ہمارے پیرِ مغاں کشتی دریا میں غرق ہو چکی ہے، جلد اسے ساحل تک پہنچائیں۔ جے پال جوگی نے کہا کہ اے بھورا کیا تمھیں نہیں معلوم کہ خواجہ اپنے ہمراہ ایک ایسے ولی کو لائے ہیں جن کی عظمت کیا کہنے۔ جاؤ تم سب ان کے قدموں میں سر ڈال کر کہو کہ اللہ کے واسطے آپ ہم لوگوں کی خطائیں معاف فرما دیں اور پانی رہا کر دیں۔ جب وہ لوگ وہ تمام احکام بجا لائے جیسا کہ جے پال جوگی نے ان سے کہا تھا تو سیدنا عبدالوہاب قادری علیہ الرحمۃ نے پانی رہا فرما دیا اور دیکھتے ہی دیکھتے سارے تالاب اور کنویں پانی سے لبریز ہو گئے۔

دریا کو کوزے میں بند کرنے کی غالباً یہ وہی کرامت ہے جس کا انتساب ہمارے مورخین ایک عرصے سے سیدنا خواجہ معین الدین چشتی اجمیری علیہ الرحمۃ والرضوان کی طرف کرتے چلے آرہے ہیں۔ جب کہ یہ کرامت خواجہ صاحب کی موجودگی میں سیدنا عبدالوہاب قادری کی ذات بابرکت سے ظہور پذیر ہوئی تھی۔

بہرحال جے پال جوگی اور اس کے حواریوں کے سارے حربے جب ناکام ہو گئے اور سب نے سپر ڈال کر اپنی نادانیوں کا اعتراف کر لیا تو خواجہ صاحب نے جے پال جوگی سے فرمایا اے کافروں کے پیرِ مغاں اور منکروں کے رہنما اپنی سحر طرازی کا کرشمہ مجھے دکھاؤ۔ اس نے تعمیل حکم کرتے ہوئے ہرن کی کھال پر کچھ پڑھ کے پھونکا اور اس پر سوار

ہو کر فضا میں اُڑنے لگا۔ یہاں تک کہ دیکھتے ہی دیکھتے وہ نگاہوں سے اوجھل ہوگیا۔ اس نے فضا میں سے ہی بہ آواز بلند یہ کہا کہ اے خواجہ اگر آپ کے پاس کوئی کرامت ہے تو مجھے آپ اپنی طاقت سے اپنے پاس لے آئیے۔

"پس آں خواجۂ خواجگان قدس سرہٗ قبقاب خود را کہ حضرت غوث الثقلین بوقت رخصت عنایت کردہ بود گفت اے قبقاب زود بر سر آں منکر دین متین رسیدہ بزد و کوب نزد ما در آر بالعور بر سرش رسیدہ چناں ضرب بہار سانید کہ بدحواس شدہ برزمین افتاد باز در اقدام حضرت سر خود نہادہ عرضداشت کہ مرا دین اسلام تلقین فرمود دلم از نور معرفت الٰہی منور سازید۔" ۵۹

خواجہ صاحب نے اپنی اس کھڑاؤں کو جسے حضرت غوث الثقلین سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی نے ہندوستان کے لیے رخصت کرتے ہوئے بطور نشانی آپ کو دی تھی، حکم دیا کہ اے کھڑاؤں جلدی اس منکر دین کے سر پر پہنچ کر زدوکوب کرتے ہوئے میرے پاس لا۔ کھڑاؤں فضا میں پرواز کر گئی اور جے پال جوگی تک پہنچ کر ایسی درگت بنائی کہ وہ بدحواسی کے عالم میں زمین پر گرا اور اپنے سر کو خواجہ کے قدموں میں رکھ کر کہنے لگا کہ مجھے دینِ اسلام کی تلقین فرمائیں اور میرے قلب سیاہ کو نورِ معرفت الٰہی سے منور فرمادیں۔ خواجہ نے صرف اسے کلمہ ہی نہیں پڑھایا بلکہ دولتِ ایمان سے مشرف کرنے کے بعد عبداللہ بیابانی نام رکھ کر منصب ولایت سے بھی سرفراز فرمایا اور یہ کہا کہ تم اب بھوکوں کو کھانا اور پیاسوں کو پانی اور گم گشتگانِ راہ کو منزلِ مقصود تک پہنچانے کا فریضہ انجام دو گے۔ عبداللہ بیابانی کے حق میں خواجہ صاحب کی یہ دعا قبول ہوئی اور وہ قیامت تک مخلوق کی نگاہوں سے اوجھل رہ کر جس کام پر خواجہ صاحب نے مامور فرمایا ہے انجام دیتے رہیں گے۔

حضرت سیدنا عبدالوہاب قادری علیہ الرحمۃ والرضوان خواجہ صاحب کے ہمراہ اجمیر شریف کے علاقے میں تقریباً چھ ماہ رہے۔ اسی دوران آپ نے اجمیر شریف

کی پہاڑی پر ایک چلّہ بھی فرمایا جو آج چلۂ پیران پیر کے نام سے مشہور ہے۔ حضور سیّدنا غوث پاک جب کبھی ہندوستان تشریف نہیں لائے تو کوہِ اجمیر پر چلّہ فرمانے کا کیا مطلب؟ بلاشبہ یہ اُن کے صاحبزادے سیّدنا عبدالوہاب قادری کا چلّہ ہے جو آپ کے والد ماجد سیّدنا غوث پاک علیہ الرحمۃ والرضوان کی طرف منسوب ہوگیا ہے آج وہ چلّہ موجود ہے اور زائرین کثرت سے وہاں جاتے ہیں۔

سیّدنا عبدالوہاب قادری علیہ الرحمۃ والرضوان عمر میں خواجہ صاحب سے تقریباً پندرہ سال بڑے تھے۔ اسی وجہ سے خواجہ صاحب انھیں بہت عزت بخشتے تھے جب چھ ماہ کی مدّت دونوں حضرات ایک ساتھ گزار چکے تو خواجہ صاحب تو اجمیر میں ٹھہر گئے اور سیّدنا عبدالوہاب قادری علیہ الرحمۃ اشاعتِ دینِ حق کی خاطر اپنی زوجہ بی بی عائشہ اور اپنے خادم مظفر کو لے کر سیر و سیاحت کرتے ہوئے جانب گوشۂ عراق چل دیے۔

بغداد سے ہندوستان روانہ ہوتے وقت سیّدنا شیخ عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ نے اپنے فرزند اکبر سیّدنا عبدالوہاب کو ابریق (کوزہ) کے ہمراہ عصا عنایت فرماتے وقت یہ فرمایا تھا:

> "اے فرزند من بفاصلہ چہل کردہ از بلدۂ اجمیر جانب گوشۂ عراق ہرجا عصائے تو قرار گیرد آنجا مبارک و میمون جائے سکن و ماوائے شما خواہد بود" (۵۹)
>
> (اے میرے فرزندِ عزیز اجمیر شہر سے جانب گوشۂ عراق چالیس کوس کے فاصلے پر جہاں عصا ٹھہر جائے وہ مبارک جگہ ہوگی وہیں قیام کرلینا)

حضرت سیّدنا عبدالوہاب قادری علیہ الرحمۃ والرضوان شہر اجمیر سے چل کر چالیس کوس کے فاصلے پر اس جنگل میں پہنچے جو کسی زمانے میں سوالکھ کے نام سے مشہور تھا، جنگل انتہائی پُرخطر تھا۔ ہر قسم کے درندے اور موزی جانور وہاں موجود تھے۔ یہ وہی جنگل تھا جس میں کسی زمانے میں ہندوؤں کے پانچ پانڈو کسی اونچی جگہ پر بیٹھ کر پرستش کیا کرتے تھے۔ اس جگہ کی اہمیت اور عظمت کی بناء پر راجہ راؤ انا اور راجہ راؤ پتھورا نے وہاں تین لاکھ روپے کی لاگت سے ایسی خوبصورت دیدہ زیب مندر کی تعمیر

کروادی تھی جس میں پرستش کرنے کے لیے لوگ دور دور سے آیا کرتے تھے۔

میر محمد یوسف نے عین القلوب العارفین میں تاریخ عمادی کے حوالے سے لکھا ہے کہ رائے پتھورا نے اسی جنگل میں اپنے گھوڑوں کے لیے اصطبل اور چھاؤنی بھی تعمیر کرائی تھی اور اس نئی آبادی کا نام اس نے نوتگر رکھا تھا۔ یہ نوتگر وہی آبادی ہے جو آج امتدادِ زمانہ اور کثرتِ استعمال سے "ناگور" کے نام سے جانی اور پہچانی جاتی ہے۔[۹۰]

اسی پُرخطر جنگل میں مندر سے تھوڑی دوری پر آپ کا عصا ایک پیڑ کے نیچے کھڑا ہوگیا زمین نے اسے اچھی طرح اپنی گرفت میں لے لیا تو سیدنا عبدالوہاب قادری کو اپنے والد ماجد کی وصیت یاد آئی اور دو رکعت نماز شکر ادا کرکے وہیں پڑاؤ ڈال دیا اگرچہ وہ جنگل انتہائی پُرخطر تھا لیکن سیدنا غوث پاک نے فرمایا تھا:

"بفضل آں خالق دوجہاں زمین مذکور معمور و آباد خواہد شد و نیز مزار تو در آنجا خواہد گردید اولاد و مسند وخلیفہائے تو کثیر باشند و سلسلہ تو بفضل او تعالیٰ بقیام قیامت جاری خواہد ماند وہم چناں ہزبرانِ قادری از پشت تو بوجود آیند کہ ہمہ عالم راز کرامتہائے خویش پرخواہند گردانید۔"[۹۱]

(خدا کے فضل وکرم سے وہ زمین آباد ہوجائے گی اور تمھارا مزار بھی وہیں بنے گا۔ تمھاری اولاد کثرت سے ہوں گی، خلفاء بے شمار ہوں گے۔ تمھارا سلسلہ تاقیام قیامت جاری رہے گا ایسے ایسے قادری اکابر بزرگ تمھاری پشت سے عالم وجود میں آئیں گے کہ دنیا کو اپنی کرامتوں سے پُر کردیں گے۔)

سیدنا عبدالوہاب قادری نے اپنے والد ماجد کی وصیت کی روشنی میں بڑے اطمینان و سکون کے ساتھ اس درخت کے نیچے سکونت اختیار فرمائی۔ دن بھر وہ حضرات روزہ رکھتے اور شام کو انہی درختوں کے پھلوں سے افطار کرتے۔ کبھی درختوں کے نیچے اور کبھی مندر کے صحن میں دن گزارتے۔

رائے پتھورا کی لڑکی راج کنور سال میں دو بار چھ چھ مہینے پر اس جنگل میں سیر و تفریح کے لیے آیا کرتی تھی۔ اس نے اپنے والد سے وہ جنگل اور نونگر آبادی بغرض سیر و تفریح اپنی جاگیر میں لے رکھی تھی۔ سیدنا عبدالوہاب قادری کو اس پُرخطر جنگل میں مندر کے پاس پڑاؤ ڈالے چند ہی یوم گزرے تھے کہ رائے پتھورا کی دختر ماہ پیکر ایک ہزار سوار اور اسی نونگر آبادی سے نو سو پیادہ لوگوں کو ہمراہ لے کر بغرض سیر و تفریح جنگل میں مندر کے پاس پہنچی۔ عصر کا وقت تھا۔ حضرت سیدنا عبدالوہاب قادری علیہ الرحمۃ والرضوان اس بت خانے کے صحن میں نمازِ عصر ادا فرما رہے تھے۔ اس پُرخطر جنگل میں اس تین نفری قافلے کو دیکھ کر سواروں کی حیرت کی انتہا نہ رہی۔ ان میں سے چند نے آپ کے خادم مظفر سے دریافت کیا کہ "آپ لوگ کون ہیں اور یہاں کس طرح آنا ہوا؟" حضرت مظفر نے فرمایا: "ہم لوگ اللہ کے بندے ہیں اور اشاعتِ اسلام اور تردیدِ کفر کے لیے اللہ کے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے اور غوث الثقلین سیدنا شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان کے مشورے سے بغداد سے چل کر یہاں آئے ہیں۔ مندر کے صحن میں جو شاہزادہ مصروفِ عبادت ہیں وہ سیدنا غوث الثقلین علیہ الرحمۃ والرضوان ہی کے فرزندِ ارجمند ہیں۔" یہ سنتے ہی وہ بھیڑ منتشر ہوگئی اور جا کر رائے پتھورا کی دختر ماہ پیکر راج کنور سے پورا قصہ کہہ سنایا۔ یہ قصہ سُن کر وہ متعجب بھی ہوئی اور برہم بھی۔ اس نے اپنے سواروں سے کہا جاؤ انھیں قتل کر کے میرے پاس لے آؤ۔ وہ فوجی سوار تعمیلِ حکم کے لیے جیسے ہی بُت خانے میں داخل ہوئے اور ان کی نگاہیں حضرت سیدنا عبدالوہاب قادری کے جمالِ جہاں آرا پر پڑیں۔ سب کے سب دم بخود رہ گئے۔ بدن میں حرکت کرنے کی سکت نہ رہ گئی ان کی بے بسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے فرمایا "تم کون ہو۔ یہاں کس لیے آئے ہو۔" ان سواروں نے بڑے عاجزانہ لب و لہجے میں کہا "ہم لوگ دخترِ رائے پتھورا راج کنور کے نوکر ہیں۔ اسی کے حکم سے آپ کا سر قلم کرنے یہاں آئے ہیں۔" ان لوگوں کے ناپاک ارادے کی خبر ہوتے ہی آپ نے بارگاہِ مستجاب الدعوات میں ہاتھ اُٹھا کر دُعا کی کہ "اے مولا یہ بندۂ ضعیف اس دیار میں تنہا ہے اور دخترِ راجہ نے میرے خونِ ناحق بہانے کے لیے سواروں

کو بھیجا ہے. ایسی صورت میں سارا معاملہ تیرے سپرد ہے

سپردم بتو مایۂ خویش را تو دانی حساب کم و بیش را"

یہ دُعا فرماتے ہی اچانک ایک بہت بڑا کالا سانپ اسی جنگل سے نمودار ہوا اور لشکر کے وہ سپاہی جو آپ کا سر قلم کرنے کی نیت سے آپ کے پاس آئے تھے سب کو اس سانپ نے حصار میں لے لیا۔ اس حیرت ناک واقعہ سے دختر راجہ راج کنور اور اس کے فوجی بہت گھبرائے اور خوف زدہ ہوکر خود دختر راجہ نے دوسرے دن صبح آفتاب طلوع ہوتے ہی آپ کی خدمت میں حاضر ہوکر عجز و نیاز مندی کا مظاہرہ کرتے ہوئے کہنے لگی: "اے دستگیر دردمنداں اور اے چارہ ساز بے چارگاں ہمارے سواروں کو اس مصیبت سے نجات دلائیں" آپ نے جواباً ارشاد فرمایا "جب تم شرف اسلام سے مشرف اور عزتِ اسلام سے معزز نہیں ہوجاتی ہو، اس قید سے رہائی ممکن نہ ہوگی۔" آپ کا یہ فرمانا تھا کہ اس مقلب القلوب نے دختر راجہ اور ان سواروں کے دلوں میں اسلام کے تئیں محبت ڈال دی۔ دختر راجہ کے اسلام قبول کرتے ہی ایک ہزار سوار اور نوسو پا پیادے سب کے سب دولتِ اسلام سے مالا مال ہو گئے اور اس قید سے انھیں نجات مل گئی۔[۹۲] دختر راجہ اسلام قبول کرتے ہی آپ کی زوجیت میں آگئی۔[۹۳] اور وہ جگہ جو کسی زمانے میں پُر خطر جنگل تھا اُسے آپ کے قدوم میمنت لزوم نے اس طرح سرسبز و شاداب بنادیا کہ آج فیوض و برکات کے نہ جانے کتنے چشمے اُس زرخیز علاقے اور مردم خیز خطّے میں رواں دواں ہیں۔

سیّدنا عبدالوہاب قادری علیہ الرحمۃ والرضوان کی وفات ۲۵ شوال ۶۰۳ھ کو ہوئی اور ناگور شریف راجستھان میں دفن ہوئے۔ جیسا کہ آپ کے والد ماجد سیّدنا عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ نے فرمایا تھا کہ تمھارا مزار ناگور میں ہوگا۔[۹۴] لیکن بعض تذکرہ نویسوں نے لکھا ہے کہ آپ کا مزار مقدس بغداد شریف میں ہے۔[۹۵]

ہندوستان تشریف لانے کے بعد وہ بغداد شریف اُس وقت واپس تشریف لے گئے جب آپ کے والد ماجد سیّدنا شیخ عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ کے وصال کا وقت قریب ہوا

اور تکفین و تدفین کے بعد پھر ہندوستان واپسی ہوگئی تھی۔ یہ سب حسبِ وصیت ہوا تھا جیسا کہ میر محمد یوسف عین القلوب العارفین میں تحریر فرماتے ہیں۔ سیدنا غوث پاک نے سیدنا عبدالوہاب علیہ الرحمۃ کو ہندوستان روانہ کرتے وقت جو وصیت فرمائی تھی اس میں یہ بھی وصیت تھی:

"چوں وقت اجل من قریب خواہد رسید از خداوند کریم الہام
بتو رسد پس شتاب بیاد دیری مکن فی الحال طنابہائے زمین بکشند و ترا
بمن زود رسانند تا دیدار تو بہ بینم چوں من از یں جہاں فانی بدار جاودانی
روم تکفن و تدفن کردہ زود بمسکن خود روی"۔[۹۵]

(جب میری وفات کا وقت قریب ہوگا خدا کی طرف سے تمھیں الہام
ہو جائے گا اس وقت جلدی آجانا دیر مت کرنا مجھ تک تمھیں جلدی پہنچانے
کے لیے زمین کی طنابیں کھنچ جائیں گی۔ یہاں تک کہ میں تمھارا دیدار کرلوں
گا۔ جب میں اس دنیا سے رخصت ہو جاؤں گا تو میری تکفین و تدفین کر کے
تم اپنے مسکن (ہند) واپس چلے جانا)

اس وصیت سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ ہندوستان تشریف لائے اس لیے آپ کے مزار مقدس کا ناگور میں ہونا بعید از عقل نہیں۔ قادری فیضان آپ کے مزار مقدس سے روز و شب جاری ہے اور ایک خلقت آپ کے مزار مقدس پر حاضری دے کر اپنے دامن کو گوہر اُمید سے بھر رہی ہے۔

مذکورہ بالا حقائق کی روشنی میں یہ بات روزِ روشن کی طرح ظاہر و باہر ہے کہ سلسلۂ قادریہ اور سلسلۂ چشتیہ دونوں ایک ہی ساتھ سیدنا غوث اعظم شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان کی اجازت سے ان ہی کے دورِ حیات میں ہندوستان آئے اور ان دونوں بزرگوں نے جس نظم و ضبط کے ساتھ اشاعت دین حق کا اہم فریضہ انجام دیا۔ اس کی تفصیل کسی قدر سطور بالا میں گزر چکی ہے۔ اس کھلی حقیقت کے باوجود اگر یہ کہا جائے کہ سلسلۂ قادریہ کو ہندوستان میں زیادہ فروغ نہیں مل سکا۔ اس لیے

وہ شمار کے قابل نہیں تعجب خیز ہے۔ پروفیسر نثار احمد فاروقی ہندوستان میں سلاسل کی آمد سے متعلق رقمطراز ہیں :

"سلسلے کی باقاعدہ تنظیم اور خلفاء وجانشین نامزد کرنے کا طریقہ تقریباً چھٹی صدی ہجری سے ملتا ہے۔ سلسلوں کی تنظیم کے بعد پہلے چشتی اور سہروردی سلسلے ہندوستان آئے، پھر نقشبندی آئے یہی تین بڑے سلسلے ہیں دوسرے سلسلے یہاں دیر میں پہنچے اور زیادہ فروغ بھی نہیں پاسکے اس لیے ہم انھیں نہیں گنا رہے ہیں۔" [۱۵]

مذکورہ بالا عبارت کئی وجوہ سے توجہ کی طالب ہے۔ سلاسل میں خلفاء وجانشینی نامزد کرنے کا طریقہ تقریباً چھٹی صدی ہجری سے ملتا ہے۔ اگر اس عبارت سے مراد صرف اور صرف ہندوستان ہے تو بلاشبہہ مبنی برصداقت ہے اس لیے کہ جب سلاسل ہی چھٹی ہجری میں ہندوستان آئے تو اس سے قبل خلفاء وجانشینی کے کیا معنی؟ لیکن اگر اس سے مراد عام ہے تو غور طلب ہے اس لیے کہ ابتدائے اسلام ہی سے خلیفہ اور جانشین نامزد کرنے کا تصور ملتا ہے مشائخ جس کو اپنا جانشین بناتے تھے اسے اپنا خرقہ پہناتے تھے۔ یہ خرقہ تین طرح کا ہوتا تھا:

(۱) خرقۂ اجازت (۲) خرقۂ ارادت (۳) خرقۂ تبرک

مشائخ کبار کے یہاں جو خرقہ پوشی کی رسم ادا کی جاتی تھی اس سے مراد خرقۂ اجازت وجانشینی ہوتا تھا۔ یہ رسم ابتدائے اسلام سے ہی ثابت ہے اس میں زمان و مکان کی کوئی قید نہیں ہے لیکن اس رسم کی شہرت سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی علی الرحمۃ والرضوان (م ۲۹۷ھ) کے زمانے سے ہوئی۔ حضرت مولانا شاہ ولی اللہ دہلوی نے اس موضوع پر سیر حاصل بحث فرمائی ہے، وہ لکھتے ہیں :

"چوں خواہند کہ جمعے را از محبان خود اجازت طریقہ دھند واو را نائب خود سازند در تلقین صحبت با طالبان واخذ بیعت واعطاء کے خرقہ

اور اخرقہ دھند و شرط آں قبولیت ایں معنیست "[۶۸]

(اہل سلوک جب اپنے دوستوں میں سے کسی کو طریقت کی اجازت اور تلقین و مصاحبت میں اپنا نائب اس لیے بنانا چاہتے ہیں کہ وہ طالبوں سے بیعت لے اور خرقہ عطا کرے تو اسے وہ خرقہ پہناتے ہیں۔ شرط یہ ہوتی ہے کہ اسے تمام امور قابلِ قبول ہیں)

باب تصوف میں خرقہ بمنزلہ سند ہوتا تھا اور صوفیوں کا وہی سلسلہ مستند مانا جاتا ہے جس کی سند بغیر کسی قطع و برید کے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے ٹھیک اسی طرح جس طرح باب احادیث میں ہوتا ہے یعنی وہی حدیث مستند بتائی جاتی ہے جس کی سند بغیر کسی قطع و برید کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے۔ سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی علیہ الرحمۃ والرضوان کا روحانی سلسلہ جن مشائخ اور بزرگانِ دین کے توسط اور توسل سے سرکار دوعالم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے:

سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی کو روحانیت کی سند ملی حضرت حماد بن مسلم دباس (م ۵۵۰ھ) سے، انھیں سند ملی ابوسعید علی مبارک مخزولی (م ۵۰۷ھ) سے، انھیں سند ملی ابوالحسن علی قرشی الھنکاری (م ۴۹۱ھ) سے، انھیں ابوالفرج محمد یوسف طرطوسی (م ۴۸۶ھ) سے، انھیں عبدالواحد تمیمی (م ۴۲۵ھ) سے، انھیں عبدالعزیز یمنی (م ۴۰۱ھ) سے، انھیں ابوبکر شبلی (۳۵۰ھ) سے، انھیں جنید بغدادی (م ۲۹۷ھ) سے، انھیں سری بن المفلس السقطی (م ۲۵۰ھ) سے، انھیں معروف کرخی (م ۲۰۰ھ) سے، انھیں داؤد طائی (۱۶۵ھ) سے، انھیں حبیب عجمی (م ۱۳۰ھ) سے، انھیں خواجہ حسن بصری (م ۱۱۰ھ) سے، انھیں حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ الکریم (م ۴۰ھ) سے[۶۹]

پھر سیدنا غوث پاک علیہ الرحمۃ والرضوان سے یہ سلسلہ جس نظم و ضبط کے ساتھ عالم عرب ہی میں نہیں عالم اسلام میں پھیلا اس کی تفصیل تذکرہ کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔ ان کے خلفاء و جانشینوں کے علاوہ ان کے صاحبزادگان کے ذریعے بلاد عرب

اور برصغیر میں جس طرح اس سلسلے کی اشاعت ہوئی گذشتہ اوراق میں اس کا اجمالی ذکر گزر چکا ہے۔

سیدنا شیخ عبدالقادر جیلانی کو تمام خلفائے راشدین کے خرقے ملے تھے حضرت سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے منسوب خرقہ انھیں شیخ احمد اسود دینوری اور امیرالمومنین سیدنا فاروق اعظم کا خرقہ انھیں حضرت ابوالخیر اور حضرت عثمان غنی ذوالنورین کا خرقہ انھیں شیخ سعید محمد مغربی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے ملا۔ ان کے علاوہ انھیں حسنی اور حسینی خرقے بھی ملے تھے جن کی تفصیل تذکرۂ مشائخ قادریہ رضویہ نامی کتاب میں دیکھی جاسکتی ہے۔[۲] تصوف کا یہ سلسلہ منظم طور پر ابتدائے اسلام سے ہی جاری وساری ہے۔ البتہ خانقاہی نظام کا پتہ دوسری صدی ہجری سے چلتا ہے۔ عبدالرحمٰن جامی (م ۸۹۸ھ) نے نفحات الانس میں ابوہاشم کوفی کے تذکرہ میں لکھا ہے:

"اول خانقاہے کہ برائے صوفیا بنا کردند آنست کہ بہ رملہ شام کردند"[۱]

(پہلی خانقاہ صوفیوں کے لیے رملہ شام میں تیار کرائی گئی۔)

خانقاہ کی ضرورت اور اس کے اسباب ووجوہ پر روشنی ڈالتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں:

"ایک دن ایک امیر شکار کے لیے نکلا دوران شکار اس کی ملاقات ایسے دو آدمیوں سے ہوئی جو ایک دوسرے کے پہلو میں ہاتھ ڈالے ہوئے چل رہے تھے۔ چلتے چلتے دونوں ایک جگہ بیٹھ گئے اور جو کچھ ان دونوں کے پاس تھا نکال کر کھانے لگے۔ امیر یہ سارا ماجرا دیکھتا رہا امیر کو ان کی یہ روش بہت پسند آئی، جب وہ لوگ کھانے سے فارغ ہوگئے تو ان میں سے ایک کو اپنے پاس بلایا اور دریافت کیا کہ وہ دوسرا آدمی کون ہے۔ اس شخص نے جواب دیا مجھے خبر نہیں۔ پھر پوچھا کیا تمھارے بارے میں اس کو خبر ہے کہا نہیں پھر امیر نے متعجب ہوکر پوچھا تم دونوں ایک دوسرے کو نہیں جانتے ہو پھر اس قدر آپس میں میل ومحبت

کیسے ! امیر کی اس تعجب خیز گفتگو کا جواب دیتے ہوئے اس شخص نے جواب
دیا کہ ہم لوگ درویش ہیں اور ہم لوگوں کا یہی طریقہ ہے۔ امیر نے پھر کہا
کیا تم لوگوں کے لیے کوئی ایسی جگہ ہے جہاں بیٹھ کر آپس میں میل و محبت
کی باتیں کر سکو، اس درویش نے کہا نہیں۔ امیر نے کہا ٹھیک ہے میں
ایک ایسی عمارت تیار کراتا ہوں جہاں تم لوگ اکٹھے ہو کر گفتگو کر سکو گے بہر حال
اس امیر نے رملہ شام میں ایک خانقاہ کی تعمیر کرائی۔[۲۲]

عبداللہ انصاری نے بھی خانقاہ کی ابتدا سے متعلق اس قسم کا نظریہ اپنی کتاب میں درج کیا ہے جس سے سطور بالا کی تائید ہوتی ہے۔[۲۳]

مذکورہ بالا شواہد سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صوفیا کا یہ روحانی سلسلہ باقاعدہ تنظیم کے ساتھ خانقاہی انداز میں دوسری صدی ہجری سے جاری و ساری ہے اور موجودہ چار مشہور سلاسل کے وجود میں آنے سے قبل اس دور کے دوسرے مشائخین عظام مسندِ جانشینی پر رونق افروز ہو کر رشد و ہدایت کا اہم فریضہ انجام دیتے رہے لیکن جب یہ چار سلاسل وجود میں آئے تو انھوں نے وجود میں آتے ہی اتنی شہرت حاصل کر لی کہ اس دور کے دوسرے سلاسل پردۂ خمول میں چلے گئے۔ آج عالم اسلام میں قادریہ، چشتیہ، سہروردیہ اور نقشبندیہ سلاسل کو جو شہرت حاصل ہے وہ دیگر سلاسل کو نہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے جو سلاسل وجود پذیر ہیں وہ یا تو براہ راست انہی سلاسل کی شاخیں ہیں یا ان سے فیض یافتہ ہیں۔

دیگر تین سلاسل کی طرح برصغیر پاک و ہند میں سلسلۂ قادریہ کو بھی بے حد فروغ ہوا آج بھی برصغیر کی بیشتر خانقاہیں ایسی ہیں جہاں چشتی آداب و رسوم پوری طرح ملحوظ رکھے جاتے ہیں وہاں بھی بیعت قادریہ میں لی جاتی ہے اور طالب چشتیہ میں کیا جاتا ہے ہندوستان کی معدودے چند خانقاہوں کو چھوڑ کر شاید ہی کوئی ایسی خانقاہ ہو جہاں قادری فیضان نہ پہنچا ہو۔

سلسلۂ قادریہ کے اصول و ضوابط اور اوراد و شاغل چونکہ سخت ہوتے ہیں

اس لیے ان کی طرف عوام نے کم علماء نے زیادہ توجہ کی شاید اسی وجہ سے اس سلسلے کی شہرت عوامی انداز سے نہ ہوسکی۔ عدم تشہیر کی دوسری وجہ اُس کیف وسرور کا فقدان بھی ہے جو وابستگان سلسلۂ چشتیہ کو بذریعہ 'سماع' حاصل ہے۔ اس کے باوجود اس سلسلے کی مقبولیت میں روز افزوں اضافہ ہی ہو رہا ہے۔ یہ سلسلہ زوال پذیر نہیں بلکہ الحمدللہ جاری وساری ہے اور اس کے فیوض وبرکات سے اہل سلسلہ برابر استفادہ کر رہے ہیں۔

ماخذ

۱ محمد میاں، انوار العارفین، صفحہ ۱۵۲، مطبوعہ دہلی ۱۳۵۵ھ

۲ محمد میاں، انوار العارفین، صفحہ ۱۵۲، مطبوعہ دہلی ۱۳۵۵ھ

۳ شیخ عبدالقادر جیلانی، قصیدۂ غوثیہ مترجم مولانا عنصر صابری قادری، صفحہ ۴۳ دہلی

۴ تارا چند، اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر، صفحہ ۱۱۱ دہلی ۱۹۶۶ء

۵ نامعلوم، تذکرۃ السلوک، صفحہ ۱۹

۶ عبدالرحمٰن جامی، نفحات الانس، صفحہ ۲۲ کلکتہ ۱۸۵۸ء

۷ جعفر السراج البغدادی، مصارع العشاق، صفحہ ۲۲۴ مطبوعہ قسطنطنیہ

۸ شیخ علی ہجویری، کشف المحجوب، صفحہ ۱۷ دہلی ۱۹۸۸ء

۹ گل حسن، تعلیم غوثیہ صفحہ ۳۳ طبع ثانی کراچی ۱۹۷۶ء

۱۰ محمد میاں، انوار العارفین، صفحہ ۱۵۲

۱۱ شاہ ولی اللہ، تفہیمات الٰہیہ، صفحہ ۴۷

۱۲ احمد اختر، تذکرۃ الفقراء دہلی صفحہ ۳۸

۱۳ عبدالسلام نعمانی، تصوف کی اجمالی تاریخ۔ معارف نمبر ۶ جلد ۳۵ صفحہ ۴۵۴

۱۴ آفتاب عالم، ہندوستان میں صوفیائے کرام کی خدمات۔ تعمیر حیات لکھنؤ ۱۰ ستمبر ۱۹۸۲ء صفحہ ۱۵

۱۵ معتصم عباسی آزاد، علمائے چریاکوٹ۔ اسلام اور عصر جدید صفحہ ۳۹، اپریل ۱۹۷۲ء دہلی

۱۶ گوپی چند نارنگ، اسلامی تصوف کا نشو ونما۔ برہان دہلی جولائی ۱۹۵۶ء صفحہ ۳۸

۱۷ـه نسیق احمد نظامی، تاریخ مشائخ چشت، صفحہ ۱۳۰ دہلی ۱۹۵۳ء

۱۸ـه شیخ اکرام، رود کوثر، صفحہ ۶۳ لاہور ۱۹۷۹ء

۱۹ـه شیخ اکرام، رود کوثر، صفحہ ۳۱۵ لاہور ۱۹۷۹ء

۲۰ـه مرزا احمد اختر، تذکرۂ اولیائے ہند، جلد ۳ صفحہ ۱۸ دہلی

۲۱ـه صفی حیدر، تصوف اور شاعری، صفحہ ۸۰ لاہور ۱۹۴۸ء

۲۲ـه حسن واصف عثمانی، مطالعۂ اسلامیات، صفحہ ۴۴

۲۳ـه مولوی غلام سرور، خزینۃ الاصفیاء، ج ۲ صفحہ ۳۳۳ مطبوعہ لکھنؤ

۲۴ـه معین الدین، تاریخ سلسلۂ فردوسیہ صفحہ ۷۰

۲۵ـه فضل الحق، سید الہند اور آپ کا اسلامی مشن، صفحہ ۱۴، ۱۹۸۲ء

۲۶ـه شیخ علی شیرازی، مناقب محمدیہ، صفحہ ۷۲ لاہور

۲۷ـه شیخ علی شیرازی، حاشیہ مناقب محمدیہ، صفحہ ۷۲ لاہور

۲۸ـه فضل الحق، سیّد الہند اور آپ کا اسلامی مشن، صفحہ ۷۳

۲۹ـه غلام نبی احمد، مراۃ الکونین، صفحہ ۳۹۸ مطبوعہ نولکشور لکھنؤ ۱۳۱۲ھ

۳۰ـه طیب ابدالی، جادۂ عرفان، صفحہ ۲۱۰

۳۱ـه شیخ علی شیرازی، مناقب محمدیہ، صفحہ ۴۰

۳۲ـه انیس احمد، اذکار طیبہ، صفحہ ۳۴

۳۳ـه سیّد شمیم احمد ڈھاکہ، بہار کے صوفیائے کرام، معارف جلد ۶ صفحہ ۴۵۴

۳۴ـه غلام سرور، حدیقۃ الاولیاء، صفحہ ۴۰ لاہور ۱۹۷۶ء

۳۵ـه امام احمد رضا، حدائق بخشش، حصّہ دوم، صفحہ ۴۰ کراچی ۱۹۸۹ء

۳۶ـه شیخ عبد الحق، اخبار الاخیار، صفحہ ۱۶۰ مطبع محمدی دہلی

۳۷ـه عبد المجتبیٰ، تذکرۂ مشائخ قادریہ رضویہ، صفحہ ۲۷۹ دہلی ۱۹۸۹ء

۳۸ـه مقبول الرحیم مفتی، شہزادۂ غوث الوریٰ منہاج القرآن سیّدنا غوث اعظم نمبر
صفحہ ۷، ۵، ۱۹۸۷ء

۳۹ ضیاء علی قادری، مردانِ خدا، صفحہ ۱۰۷ مطبوعہ دہلی ۱۹۹۰ء
۴۰ ضیاء علی قادری، مردانِ خدا، صفحہ ۱۲۹
۴۱ ضیاء علی قادری، مردانِ خدا، صفحہ ۱۳۵
۴۲ شیخ ابراہیم السامرائی، علماء العرب فی شبہۃ القارۃ، صفحہ ۳۵ بغداد ۱۹۸۶ء
۴۳ شیخ ابراہیم السامرائی، علماء العرب فی شبہۃ القارۃ، صفحہ ۳۵ بغداد
۴۴ میر محمد یوسف، عین القلوب العارفین، صفحہ ۴ (قلمی)
۴۵ میر محمد یوسف، عین القلوب العارفین، صفحہ ۸
۴۶ محمد خاں قادری، مقام غوثیت ماہنامہ منہاج القرآن سیدنا غوث نمبر صفحہ ۵۲ دسمبر ۱۹۸۷ء
۴۷ میر محمد یوسف، عین القلوب العارفین، صفحہ ۸
۴۸ میر محمد یوسف، عین القلوب العارفین، صفحہ ۸
۴۹ میر محمد یوسف، عین القلوب العارفین، صفحہ ۹
۵۰ مولانا الہدیہ الچشتی، سیر الاقطاب، صفحہ ۱۰۲ لکھنؤ ۱۹۱۳ء
۵۱ خادم حسن زبیری، معین الارواح، صفحہ ۳۳ مطبوعہ آگرہ ۱۹۵۳ء بحوالہ اقتباس الانوار صفحہ ۷۳
۵۲ خادم حسن زبیری، حاشیہ معین الارواح، صفحہ ۳۳
۵۳ میر محمد یوسف، عین القلوب العارفین، صفحہ ۱۲
۵۴ ایضاً صفحہ ۱۲
۵۵ ایضاً صفحہ ۱۳
۵۶ ایضاً صفحہ ۱۳
۵۷ ایضاً صفحہ ۱۳
۵۸ ایضاً صفحہ ۱۸
۵۹ ایضاً صفحہ ۲۲
۶۰ ایضاً صفحہ ۶
۶۱ ایضاً صفحہ ۹

۶۲ہ میر محمد یوسف، عین القلوب العارفین، صفحہ ۲۵

۶۳ہ ایضاً صفحہ ۶

۶۴ہ ایضاً صفحہ ۹

۶۵ہ داراشکوہ، سفینۃ الاولیار، صفحہ ۸۹ دہلی

۶۶ہ میر محمد یوسف، عین القلوب العارفین، صفحہ ۹

۶۷ہ نثار احمد فاروقی، نقدِ ملفوظات، صفحہ ۲۰۱ لاہور

۶۸ہ شاہ ولی اللہ دہلوی، انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ، صفحہ ۴ مطبوعہ دہلی

۶۹ہ سید لیاقت حسین، بصائر، صفحہ ۳۸ حیدرآباد ۱۹۷۰ء

۷۰ہ عبدالمجتبیٰ، تذکرۂ مشائخ قادریہ رضویہ، صفحہ ۲۴۸

۷۱ہ عبدالرحمٰن جامی، نفحات الانس، صفحہ ۳۴ کلکتہ ۱۸۵۸ء

۷۲ہ عبدالرحمٰن جامی، نفحات الانس، صفحہ ۳۴

۷۳ہ عبداللہ انصاری، طبقات الصوفیہ، صفحہ ۱۰ تہران ۱۳۳۶ھ ش

رضی احمد کمال

شریعت اور طریقت کا باہمی ربط

اس بات کے سمجھنے میں بہت سے بندگانِ خدا الجھتے رہے ہیں کہ شریعت کو طریقت سے کیا نسبت و تعلق ہے۔ اس موضوع پر مختلف فرقوں کے درمیان بحث ہوتی رہی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ شریعت ظاہر اور طریقت باطن ہے۔ شریعت کو طریقت سے کوئی تعلق نہیں، بعض کا یہ یال ہے کہ شریعت صرف ظاہر بینوں کے لیے ہے باطن سے اس کو کیا نسبت ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ شریعت کے ہوتے ہوئے طریقت کی کوئی حاجت نہیں۔ بعض کے نزدیک شریعت [illegible] اور طریقت مغز ہے اور ایسے لوگ بھی ہیں جو طریقت کی حمایت میں شریعت ے احکام کو ہی خیر باد کہہ کر اور ہی بولیاں بولنے لگتے ہیں۔ غرضکہ غلط فہمی کی وجہ سے اس مسئلے کو اچھی طرح سمجھنے میں بہت سی مشکلات حائل ہوگئی ہیں۔

چونکہ یہ مسئلہ نہایت ضروری اور قابلِ تشریح ہے، اس لیے زیرِ نظر مضمون میں اس بات کی پوری کوشش کی گئی ہے کہ اس کے ذریعے طالبانِ صداقت کے شکوک و شبہات رفع ہو جائیں۔ اس مضمون میں شریعت کے سلسلے میں ان معتبر

ڈاکٹر رضی احمد کمال، شعبۂ اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے جن پر دین اسلام کی روایت کا دارومدار ہے اور طریقت کے ثبوت میں ان بزرگانِ دین اور صوفیائے کرام کی کتابوں سے حوالہ جات درج کیے گئے ہیں جو صوفیاء کے تمام فرقوں کے نزدیک قابلِ اعتبار و احترام ہیں۔

اس وقت سب سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ تصوف کو زوائد سے پاک کیا جائے، تاکہ اس کا نورانی چہرہ دنیا کے سامنے آسکے، شریعت اور طریقت کو دو جداگانہ چیزیں قرار دینے سے جو خرابیاں اس میں پیدا ہوگئی ہیں ان کو علیحدہ کیا جائے، طریقت کی کیفیت اور اس کی تفصیل میں جانے سے پہلے اتنا واضح کرنا ضروری ہے کہ شریعت اس مجموعۂ احکام کا نام ہے جو قرآن کریم اور نبی کریمؐ کی تعلیم ہے، اور جس پر عمل کرنا ہر مسلمان کے لیے لازم ہے۔ شریعت کے اتباع کے سلسلے میں ارشاد باری ہے:

قل اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول فان تولوا فان اللہ لایحب الکافرین[1]

(کہہ دیجیے (اے محمدؐ) حکم مانو اللہ کا اور رسول کا پھر اگر وہ ہٹ رہیں تو اللہ نہیں چاہتا منکروں کو۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شریعت کے اتباع کی تاکید ایک نہایت عمدہ مثال کے ساتھ بیان فرمائی ہے، عرباض بن ساریہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

علیکم بالطاعۃ وان عبداً حبشیاً فانما المومن کالجمل الانف حیثما قید انقاد[2]

(لازم ہے تم کو شریعت کا حکم جب سنو تب ہی قبول کر لو، اگرچہ وہ حکم سنانے والا حبشی غلام ہو کیونکہ مومن وہی ہے جو شریعت کے حکم کے سامنے ایسا ہو جیسے دکھتی ناک والا اونٹ کہ اس کی رسی پکڑ کر جس طرف کھینچو یا چلاؤ اسی طرف چلنے لگتا ہے۔)

حدیث جبرئیلؑ اور تصوف کا ثبوت

طریقت کی اصل بنیاد کتب احادیث ہیں، مثلاً حضرت عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ ایک روز ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر تھے کہ ناگاہ ایک شخص مسافرانہ شکل میں بڑے سفید کپڑوں میں آیا۔ اس نے ایمان اور اسلام کی بابت سوال کر کے یہ سوال کیا:

قال اخبرنی عن الاحسان قال ان تعبد اللہ کانک
تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک

(کہا مجھے بتائیں کہ احسان کیا چیز ہے، آپ نے فرمایا احسان یہ ہے
کہ تو اللہ تعالیٰ کی عبادت اس طرح کیا کر کہ گویا تو اس کو دیکھ رہا
ہے، اور اگر تو اس کو نہیں دیکھتا تو وہ تجھ کو دیکھ رہا ہے)

اس حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ جو کام کرو اسے کمال اخلاق سے اور اس نیت سے کرو کہ ہمارا خدا ہمارے کاموں کو دیکھنے والا ہے۔

یہ امر بالکل یقینی اور تسلیم شدہ ہے کہ ہر کام کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک ظاہر اور ایک باطن، ظاہر تو یہی ہے کہ جو ہمارے ہاتھ پاؤں سے حرکات ہوتی ہیں، مثلاً نماز پڑھتے ہوئے جسمانی حرکات کا ہونا، جیسے ہاتھوں کا اٹھانا، سر جھکانا، زبان سے تکبیرات، تسبیحات وغیرہ کا پڑھنا، یہی وہ ظاہری افعال ہیں کہ جن کی صحت دیکھ کر علماء اور فقہائے کرام نماز کی صحت کی تصدیق کرتے ہیں۔ باطنی امور جن کا نام حضور قلب، خلوص نیت، خشوع وخضوع، ہیبت، خوف ورجا کو شریعت میں اخلاص سے تعبیر کیا جاتا ہے، اسی باطنی پہلو کا نام طریقت یا تصوف ہے۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ شریعت اور طریقت کی حقیقت یہ ہے کہ ہر ایک کام کا ظاہر اور باطن درست ہو، یعنی قولاً، فعلاً اور عملاً انسان کا ظاہر وباطن آراستہ وپیراستہ ہو، یہی شریعت اور یہی طریقت یا تصوف ہے۔

اس سلسلے میں قرآنِ پاک کے اس حکم کو بحیثیت دلیل پیش کیا جاسکتا ہے :

کبر مقتا عند اللہ ان تقولو ما لا تفعلون [4]

(بڑی بیزاری ہے اللہ تعالیٰ کے یہاں کہ اگر کہو وہ چیز جو نہ کرو)

نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی مضمون کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے :

"آدمی مومن نہیں ہوتا جب تک اس کا دل زبان کے مطابق نہ ہو اور اس کی زبان دل کے مطابق نہ ہو' اور اس کا قول عمل کے مطابق نہ ہو۔" [5]

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں :

اشد الناس عذابا یوم القیٰمۃ عالم لم ینفعہ علمہ۔" [6]

(قیامت میں سب سے زیادہ عذاب اُن عالموں کو ہوگا جنھوں نے اپنے علم سے فائدہ نہ پایا)۔ یہاں فائدہ سے مراد کوئی دنیوی فائدہ نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اپنے علم پر عمل نہ کیا اور اپنے کام کے دونوں پہلوؤں کی تکمیل نہ کی۔

شریعت اور طریقت کے سلسلے میں مندرجہ بالا شواہد اس بات کی دلالت کرتے ہیں کہ طریقت شریعت سے علیٰحدہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ مختصر طور پر کہا جاسکتا ہے کہ شریعت پر عمل کرنے یا عملی نمونہ بننے اور اس کے باطن کے اسرار و معارف کو پانے کا نام طریقت ہے' یہ پہلو چونکہ صوفیائے کرام کی جماعت سے زیادہ تعلق رکھتا ہے' اس لیے صوفیائے کرام کے اقوال اور ان کی تحریروں کو بھی اس کے ثبوت میں پیش کرنا برمحل ہوگا جس سے قارئین کو شریعت و طریقت کے آپسی ربط و تعلق کو سمجھنے میں آسانی ہوسکے۔

شیخ عبدالقادر جیلانی رح

"کتاب (قران شریف) اور سنت (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو اپنا

امام بتاؤ اور انھیں پر غور وخوض کیا کرو اور انھیں پر عمل کیا کرو، اور اِدھر اُدھر کی قیل وقال اور بیہودہ ہوسوں سے فریب نہ کھایا کرو، خدا فرماتا ہے جو کچھ تم کو رسولؐ دیں وہ لے لو اور جس سے منع کریں ہٹ رہو اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو، اس کی مخالفت نہ کرو کہ جو احکام اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) لائے ہیں ان پر عمل کرنا چھوڑ دو اور اپنے پاس سے یہ بدعتیں ایجاد کرنے لگو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے گمراہ قوم (عیسائیوں) کے حق میں فرمایا ہے کہ انھوں نے رہبانیت کی بدعت نکالی ہم نے ان پر فرض نہ کی تھی، پھر خدا تعالیٰ نے اپنے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کو باطل اور جھوٹ سے پاک بتلایا اور فرمایا کہ وہ اپنی خواہش سے نہیں بولتا بلکہ جو اس کی طرف وحی کی جاتی ہے اسی سے بولتا ہے یعنی جو کچھ وہ تمھارے پاس لایا ہے وہ میرے پاس سے ہے۔ نہ کہ اس کی اپنی خواہش سے، پھر خدا تعالیٰ نے فرمایا اے نبی تو کہہ کہ اگر تم اللہ سے محبت کا دعویٰ کرتے ہو تو میری تابعداری کرو۔ خدا تم سے محبت کرے گا۔"[۴]

اپنے اس قول میں شیخ عبدالقادر جیلانی نے یہ واضح طور پر بتایا ہے کہ محبت کا طریق صرف یہی ہے کہ ہر ایک قول اور فعل میں پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی اتباع کی جائے۔ اسی کو وہ سلوک و تصوف کہتے ہیں۔

حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی اپنے ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:

"شریعت کے تین جزو ہیں علم، عمل اور اخلاص، جب تک یہ تینوں حصے متحقق نہ ہوں گے شریعت کا تحقق ہی نہ ہوگا، اور جب شریعت متحقق ہوگی تو خدا تعالیٰ کی رضا حاصل ہو جائے گی جو تمام دنیاوی اور اخروی نیکیوں سے بڑھ کر ہے، کیوں کہ خدا تعالیٰ کی تھوڑی سی

خوشی بہت بڑی ہے، پس شریعت تمام دنیاوی اور اخروی نیکیوں
کی متکفل ہے اور کوئی مطلب شریعت سے باہر نہیں جس کی حاجت ہو
طریقت اور حقیقت جن کے ساتھ صوفیائے کرام ممتاز ہوئے ہیں یہ
دونوں تیسرے حصّے کے کامل کرنے میں جس کا نام اخلاص ہے شریعت
کے خادم ہیں پس ان دونوں (طریقت وحقیقت) کے حاصل کرنے
سے اصل مقصود شریعت ہی کی تکمیل ہے نہ کہ شریعت کے سوا کوئی
دوسری بات ہے۔" [۸]

ایک دوسرے مکتوب میں فرماتے ہیں :

"جو بات ظاہری علوم شرعیہ میں بالاجمال اور بالاستدلال ملتی
ہے وہی طریقت میں بالتفصیل اور مشاہدہ سے نظر آتی ہے۔ پس ثابت
ہوا کہ شریعت کے خلاف کرنا عدم وصول کی علامت ہے یعنی جو کوئی
صوفی کہلا کر شریعت کے خلاف کام کرتا ہے یہ سمجھو کہ وہ منزلِ مقصود
پر نہیں پہنچا۔" [۹]

ایک اور موقع پر علماء اور صوفیاء کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

"یعنی علماء اور ان بزرگوں کے درمیان صرف اتنا ہی فرق ہے
کہ علماء استدلالاً اور علماً جانتے ہیں اور یہ بزرگ کشفاً اور ذوقاً
پاتے ہیں۔"

ہمارے دعوے کی تائید میں مندرجہ بالا دونوں بزرگانِ دین کی شہادتیں
بہت کافی ہیں۔ پھر بھی ہم اور دیگر اکابرین وصوفیائے کرام کے چند اور اقوال بھی
یہاں پیش کرنا مناسب سمجھتے ہیں، تاکہ قارئین پر ہماری بات اچھی طرح واضح ہو جائے۔
شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے حمیدالدین صوفیؒ کے حالات میں لکھا ہے
کہ آپ سے ایک بار یہ سوال کیا گیا کہ "شریعت و طریقت را چگونہ یکے دانم؟" جواب
میں فرمایا: "چنانکہ تو جان وتن خود را یکے میدانی طریقت جانِ شریعت است۔" [۱۰]

یعنی سائل کے اس سوال کے جواب میں کہ شریعت اور طریقت کو میں کس طرح ایک جانوں؟ آپ نے فرمایا کہ جس طرح تو اپنی جان اور تن کو ایک جانتا ہے طریقت شریعت کی جان ہے۔ حضرت جنید بغدادیؒ فرماتے ہیں :

"این راہ کسے را باید کہ کتابِ خدا بر دستِ راست گیرد و سنّت مصطفیٰؐ را بر دستِ چپ و در روشنائی این دو شمع میرود تا نہ در مغاک شبہات افتد و نہ در ظلمتِ بدعت"۔ [۱۱]

(جو شخص اس راہ (راہ سلوک) کو طے کرنے لگے اس کو چاہیے کہ داہنے ہاتھ میں کتاب اللہ اور بائیں ہاتھ میں سنّتِ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کو پکڑلے اور ان دونوں شمعوں کی روشنی میں سیدھا چلا جائے تاکہ شبہات کے گڑھے اور بدعت کے اندھیرے میں نہ گر پڑے۔)

ایک دوسرے مقام پر ارشاد فرماتے ہیں :

"خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں پہنچنے کے راستے بند کر دیے گئے ہیں صرف حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا راستہ کھلا ہے"۔ [۱۲]

ایک جگہ عبودیت کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

"عبودیت دو خصلتوں کا نام ہے، ایک خداوند تعالیٰ کے ساتھ ظاہر و باطن صدق اختیار کرنا اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پوری اقتدار کرنا"۔ [۱۳]

مندرجہ بالا تمام اقوال کے ساتھ حضرت جنید بغدادیؒ کا یہ قول بہت مشہور ہے جو شریعت و طریقت کے تعلق کے سلسلے میں قول فیصل بھی کہا جا سکتا ہے، فرماتے ہیں :

كل طريقة ردتة الشريعة فهو زندقة

(جس طریقے کو شریعت رد کر دے وہ خالص کفر ہے)

ان تمام مذکورہ بالا بیانات سے شریعت اور طریقت دونوں کے ایک ہونے پر روشنی پڑتی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ شریعت کے دو حصے ہیں ظاہر اور باطن، ظاہری اعمال نماز، روزہ وغیرہ ہیں اور باطنی تعلقاتِ خداوندی ہیں جو کہ بندوں کو اس کے خالق سے وابستہ کرتے ہیں، ظاہری اعمال کی درستگی اور ان کے قواعد کی تعلیم کا تعلق علومِ ظاہری کے علماء سے ہے، جب کہ باطنی علوم کی تعلیم اس کی پختگی صوفیائے کرام کی تربیت اور ان کی صحبت سے حاصل ہوتی ہے۔

صوفی یا متصوف کہلانے کا حق دار ہم اسی کو سمجھیں گے جس کا تعلق باطنی خداوندِ پاک سے مضبوط ہو، یا یوں سمجھنا چاہیے کہ صوفی وہ ہے جو شریعت کے دونوں حقوق (ظاہری اور باطنی) پر عامل ہو، صرف صوف پوشی یا صوفیانہ وضع اختیار کر لینے ہی سے کسی کو نہ تو صوفی سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ہی وہ صوفی ہو سکتا ہے، کیونکہ بقول حضرت امام مالکؒ "صوفی ایک محقق ہے۔" وہ شریعت کے سارے پہلوؤں کو نہ صرف پورا کرتا ہے بلکہ انھیں کمال تک پہنچاتا ہے

"من تصوف ولم یتفقہ فقد تزندق ومن تفقہ ولم یتصوف فقد تفسّق ومن جمع بینہما فقد تحقق۔"[۱۴]

(جو صوفی ہوا اور فقیہ نہ تھا وہ زندیق ہے اور جو کوئی فقیہ بنا تصوف نہ سیکھا وہ بلاشبہ زاہدِ خشک ہے، اور جس نے دونوں (فقہ اور تصوف) کو سیکھا وہ بلاشبہ محقق ہے، (کیونکہ اس نے شریعت کے سارے پہلوؤں کو پورا کیا اور کمال تک پہنچایا۔)

ایسے کسی شخص کو جو شریعت کے ظاہر و باطن دونوں حصوں کی تکمیل نہ کر لے اور صاحب شرع یا کامل اتباعِ شریعت کا دعویٰ کرے وہ صرف اپنے ہی منہ میاں مٹھو تو بن سکتا ہے مگر کوئی بھی ذی ہوش اس کے اس دعوے کو تسلیم نہیں کرے گا۔

مندرجہ بالا شواہد و اقوال و احکامات پر غور کرنے سے اس نتیجے تک رسائی

ہوتی ہے کہ اولیائے کرام یا صوفیائے کرام شریعت کا صحیح نمونہ ہیں، کیونکہ ان لوگوں کی ساری زندگی شریعتِ حق کے ظاہر و باطن دونوں حصّوں کی تکمیل میں ہی گزر جاتی ہے، اور اسی کی تاکید قرآن کریم میں بھی اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ میں فرمائی ہے:

یایھا الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافۃ [۱۵]

(اے ایمان والو پورے اسلام پر عمل کرو)

ایک دوسرے مقام پر اس سے بھی صاف الفاظ میں اس مسئلے کو بیان فرمایا ہے کہ بغیر اخلاصِ کامل جو ارکانِ شریعت ادا کیے جائیں وہ اللہ کی خوشنودی کے حصول کے لیے کافی نہیں ہو سکتے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب [۱۶]

(یہ کوئی نیکی کا کام نہیں کہ مشرق یا مغرب کو منھ پھیرا کرو)

یعنی بغیر اخلاص اور بغیر باطن کی تکمیل کے کوئی عمل پورے طور پر ادا نہیں ہوتا جن نیک بندوں کو اپنے رب کے یہاں قبولیت کی آرزو ہوتی ہے وہ اپنے تمام اعمال میں اخلاق کی روح پھونکتے ہیں، ان کی عبادات میں بڑا جزو اخلاص ہی کا ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ مومنین اپنے تمام شرعی کاموں میں احسان و اخلاص کے ساتھ مشغول رہتے ہیں تو یہ کیسے ممکن ہے کہ صوفیائے کرام جو شریعت کا عملی نمونہ تھے وہ کوئی ایسا کام کریں جو احکام خداوندی اور شریعت کے منافی ہو۔

حواشی

[۱] پارہ ۳، سورۃ آل عمران ع ۳

[۲] ابن ماجہ

[۳] مشکوٰۃ کتاب الایمان حدیث اوّل

[۴] پارہ ۲۴، سورۃ صٰفّٰت۔ ع ۱ (باقی صفحہ ۲۵۴ پر)

سید جمال الدین

تصوّف کی مروّجہ شکل

شملہ کی ایک درگاہ کے حوالے سے

ہندوستان میں اسلام کی ایک شکل قدیم خانقاہوں میں نظر آتی ہے جہاں شریعت و طریقت کی آمیزش سے آفاقی اسلامی مسلک انسانیت کا درس دیا جاتا ہے۔ یہ خانقاہیں قدیم ہیں اور ہندوستان کے گوشے گوشے میں موجود ہیں۔ ان خانقاہوں سے جو صوفیانہ ادب جاری و ساری ہوا اس سے ان کی مقبولیت میں اضافہ ہوا اور ان کا تعارف عام ہوا۔ تاریخی پس منظر میں ہندوستانی مسلمانوں کی معاشرتی، دینی و روحانی زندگی کی تشکیل میں ان خانقاہوں کا کیا حصہ رہا ہے۔ اس وسیع موضوع پر تحقیق کا سلسلہ عرصے سے جاری ہے۔ البتہ خانقاہی نظام سے وابستہ ایک ایسا گوشہ بھی ہے جس پر کم توجہ دی گئی ہے، اسے ہم 'مروّجہ اسلام' کہہ سکتے ہیں۔ 'مروّجہ اسلام' کو شریعت کی کسوٹی پر پرکھنا بہت مشکل کام ہے۔ یہ اسلام کی وہ شکل ہے جسے بلا تفریق مذہب و ملت عوام نے کسی مرد درویش کو محور بنا کر متشکل کیا ہے 'مروّجہ اسلام' کی ایسی ہی ایک شکل ہم نے یکم مئی ۱۹۹۲ء کو شملہ (ہماچل پردیش) میں دیکھی۔ ہماری خواہش ہے کہ آپ بھی اس پر نگاہِ آفریں ڈالیں۔

ڈاکٹر سید جمال الدین، ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

ہمیں معلوم ہوا کہ انڈین انسٹی ٹیوٹ آف ایڈوانسڈ اسٹڈی جہاں واقع ہے اور جہاں ہم ایک کل ہند سطح کے سیمنار میں شرکت کی غرض سے مقیم تھے۔ اس سے ذیلی سطح پر بالوگنج محلہ ہے جہاں ایک مسجد ہے۔ لہٰذا جمعہ کی نماز وہاں ادا کی جاسکتی ہے۔ ہم نے ایک شخص سے وہاں تک پہنچنے کا راستہ دریافت کیا' اس نے صحیح سمت بتا کر بڑی لجاجت سے کہا ہمارے لیے دعا کرنا۔ ہم نے کہا ضرور۔ اس نے بات بڑھاتے ہوئے کہا وہاں نیچے ایک مزار بھی ہے' گھوڑا چوکی مزار' ہم ہر جمعرات وہاں چراغی کرنے جاتے ہیں۔ ہمیں اشتیاق ہوا ہم نے اس سے درخواست کی کیا ہمیں وہاں لے چلو گے۔ اس نے کہا ضرور آج ہی شام۔ نماز جمعہ بالوگنج کی مسجد میں ادا کی مشکل سے بچوں سمیت بیس پچیس نمازی رہے ہوں گے۔ ایک صاحب نے ہم سے تعارف چاہا اور ہم نے دوران گفتگو ان سے مذکورہ مزار اور صاحب مزار کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہیں لیکن وہ کچھ زیادہ واقفیت نہیں رکھتے تھے۔ ایک مرتبہ ان کا مزار پر جانا ہوا تھا۔ البتہ اُن کا کہنا تھا کہ وہاں ہر مذہب کے لوگ جاتے ہیں اور خاص طور سے ہندو بہت معتقد ہیں۔ ہمارا اشتیاق بڑھتا رہا' شام ہم اپنے گائڈ کے ساتھ مزار کی طرف روانہ ہوئے۔ کچھ ہی آگے بڑھے ہوں گے کہ بارش شروع ہوگئی' تیز ہوتی گئی اور اوپر سے اولہ باری بھی۔ احتیاط کی خاطر لی ہوئی چھتری ہم دونوں کے لیے ناکافی تھی۔ گھوڑا چوکی مزار شملہ کالکا روڈ پر پولیس بیریر سے نیچے کی طرف واقع ہے۔ مزار تک پہنچتے پہنچتے ہم بالکل بھیگ چکے تھے۔ راستے میں ہمارے گائڈ نے جس کا عیسائی نام تھا بتایا کہ اس کے دادا دراصل مسلمان تھے اور بعد ازاں انھوں نے مذہب تبدیل کر لیا تھا اور وہ خود اب چراغی کرتا ہے۔ ہم نے اس کی وضاحت چاہی تو اُس نے بتایا کہ وہ چونکہ چراغی کرتا ہے لہٰذا چراغی کرنے والا مسلمان ہوا۔ لیکن اسے کلمہ نہیں معلوم تھا۔ بہرحال چراغی کرنے والے مسلمان گائڈ نے ہمیں گھوڑا چوکی مزار تک پہنچا دیا۔

یہ مزار تین درجوں پر مشتمل ہے۔ درمیانی درجے میں مزار حضرت قبلہ بابا جی

محمد حسین خاں صاحب قادری رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جن کی تاریخ وصال ۲۹ اکتوبر ۱۹۱۲ء ہے۔ دائیں درجے میں ان کے 'چیلے' حضرت چودھری محمد قیس خاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا مزار ہے جن کی تاریخ وصال ۳ مئی ۱۹۳۷ء ہے اور بائیں درجے میں حضرت میاں مظہر الحق صاحب ولد شیخ حافظ غلام قادر صاحب کا ہے جن کی تاریخ وصال ۱۹ مئی ۱۹۴۶ء ہے۔ روضے کے دائیں جانب باہر کی طرف دیوار سے متصل ایک چھوٹا سا مندر بھی ہے۔

'گھوڑاچو کی مزار' کا مجاور سیوک کہلاتا ہے۔ ہم جس وقت مزار پر حاضر ہوئے سیوک کا نوعمر بیٹا روضے کے درمیانی درجے میں مزار کے پائنتی بیٹھا تھا۔ کچھ ہی دیر میں خود سیوک بھی آپہنچے۔ تعارف ہوا۔ یہ سیوک تھے 'امر سنگھ رانا۔ اصلاً کانگڑہ کے باشندے' دتی میں سنٹرل ٹیلیگراف آفس ایسٹرن کورٹ جن پتھ میں ملازمت کرتے تھے۔ ۱۹۶۱ء میں اٹھارہ سال کی ملازمت کے بعد مستعفی ہوگئے' گریجویٹی اور فنڈ ملا لیکن پنشن سے محروم رہے۔ ان کا خاندان بیوی کے علاوہ تین بیٹیوں اور دو بیٹوں پر مشتمل ہے۔ ۱۹۶۴ء میں سیاحی کرتے ہوئے شملہ پہنچے' روضے پر نگاہ پڑی' شوق پیدا ہوا' روضے پر حاضر ہوئے۔ وہاں کوئی خادم نہیں تھا' کچھ ہی عرصے پہلے وہاں کے مسلمان خادم کو بدکرداری کی وجہ سے بھگا دیا گیا تھا۔ امر سنگھ رانا کا شوقِ خدمت اس قدر بڑھا کہ وہ اس 'سنستھا' تک پہنچ گئے جو روضے کی دیکھ بھال کا کام کرتی ہے یہ 'سنستھا' کوئی رجسٹرڈ ادارہ نہیں ہے۔ اس وقت جو لوگ اس سے وابستہ ہیں اُن میں خاص ہیں جیالال ورما' لالہ متوال چندر اور کے۔ کے۔ کھنّہ۔ ان میں اصل کرتا دھرتا جیالال ورما ہیں۔ ان کے والد ایم۔ ایل۔ ورما صاحب بڑے بابا کے سیوک تھے اور مزار جس زمین پر واقع ہے اُن ہی کی ملکیت ہے۔ غرض جیالال ورما نے امر سنگھ رانا کو سیوک مقرر کردیا اور تب ہی (۱۹۶۴ء) سے وہ سیوک کے فرائض انجام دے رہے ہیں۔ مزار سے ملحق انھوں نے ایک کمرہ بنا لیا ہے جس میں وہ اپنے خاندان کے ساتھ رہتے ہیں۔ چڑھاوے میں ہزار بارہ سو روپے مہینہ انھیں مل جاتا

ہے جس سے ان کی گزر بسر ہوتی ہے۔

سال میں دو عرس ہوتے ہیں جو عرف عام میں بھنڈارا کے نام سے مشہور ہیں۔ ایک عرس مئی کے پہلے ہفتے میں سنیچر اور اتوار کو ہوتا ہے اور دوسرا عرس ستمبر کے آخری ہفتے میں سنیچر اور اتوار کو ہوتا ہے۔ عرس کی تاریخوں میں جو چڑھاوا آتا ہے وہ سنستھا کو چلا جاتا ہے۔ یہی سنستھا عرس کا انعقاد کرتی ہے۔ تقریباً تین ہزار زائرین عرس میں شرکت کرتے ہیں جن میں بیشتر ہندو ہوتے ہیں۔ اعراس کے موقع پر سنیچر کو مزار پر شام کے وقت چادر چڑھائی جاتی ہے اور حلوے کا پرشاد تقسیم کیا جاتا ہے۔ پہلے سنڈوار سے قوال آتے تھے لیکن اب اُن کا آنا بند ہو گیا ہے۔ مقامی لوگ آتے ہیں اور قوالی پیش کرتے ہیں۔ اتوار کو ہری پور (ہماچل پردیش) کے مولوی صاحبان آتے ہیں، مزار کو 'غسل' دیتے ہیں اور 'ختم' کرتے ہیں۔ ختم کے بعد بھنڈارا (لنگر) ہوتا ہے، مٹر پلاؤ اور میٹھے چاول پکائے جاتے ہیں اور زائرین کو پیش کیے جاتے ہیں۔

زائرین میں زیادہ تر شملہ کے باشندے شامل ہوتے ہیں، ان میں عیسائی، سکھ، مسلمان اور ہندو سب ہی ہوتے ہیں۔ گاؤں کے لوگ باہر ہی سے ماتھا ٹیک کر چلے جاتے ہیں، امیر غریب سب ہی اپنی مرادیں لے کر آتے ہیں لیکن ہمیں بتایا گیا کہ خاص طور سے بنیے بابا صاحب کے بہت معتقد ہیں۔ سیوک سے ہم نے دریافت کیا کہ ان کا طریقۂ عبادت کیا ہے۔ انھوں نے بتایا کہ "مالک کا نام لے لیتے ہیں، کلمہ پڑھ لیتے ہیں، سچے دل سے کچھ بھی سوچیں کہیں صحیح ہوتا ہے۔" ان کا کہنا ہے کہ وہ "مندر جا سکتے ہیں لیکن کچھ تمنا نہیں ہوتی۔" وہ ہولی، دیوالی مناتے ہیں لیکن ان تیوہاروں پر پوجا نہیں کرتے، 'بس دیا'، موم بتی جلا لیتے ہیں یا رنگ گلال سے کھیل لیتے ہیں۔ اہل مراد کو سیوک کوئی تعویذ، گنڈا نہیں دیتے ہیں، 'بس پھول، تیل، پانی، بھبوتی (راکھ) دے دیتے ہیں اور ان کا عقیدہ ہے کہ اس سے مرادیں پوری ہو جاتی ہیں، بیمار صحت مند ہو جاتا ہے۔

صاحب مزار حضرت قبلہ بابا جی محمد حسین خاں صاحب قادری قدس سرہٗ کے بارے میں ہمیں بہت محدود معلومات حاصل ہوسکیں۔ سیوک نے بتایا کہ آپ 'بجنور' کے رہنے والے تھے۔ 'نواب خاندان' کے تھے۔ اپنی ریاست میں تحصیلدار تھے۔ جس وقت قدرت نے روشنی دی عہدے سے سبک دوش ہوگئے۔ شملہ آئے جہاں ان کی ملاقات حضرت شیخ حافظ غلام قادر قدس سرہٗ سے ہوئی جو وائسرائے کے دفتر میں ہیڈ ڈرافٹسمین تھے۔ ان سے شرف بیعت حاصل کیا۔ ہماچل کے نہان کے جنگل میں بارہ سال تپسیا کی۔ انگریزوں نے انھیں گھوڑوں پر بڑا ڈاکٹر رکھا' گھوڑے پر ہاتھ رکھتے' بھبوتی مارتے' پھونک مارتے' وہ ٹھیک ہوجاتا' پھر آدمی بھی ان کے معتقد ہوتے چلے گئے۔ اس سے زیادہ ہمیں معلومات حاصل نہیں ہوسکیں اور یہ بھی تحقیق طلب ہیں۔ بابا صاحب کے شیخ کا مزار جالندھر میں ہے اس کا انتظام بھی جیالال ورما دیکھتے ہیں' وہاں نومبر' دسمبر میں عرس ہوتا ہے اور وہاں کا مجاور مسلمان ہے۔

بابا صاحب میں ان کے معتقدین کیا کشش محسوس کرتے ہیں کہ ان کا مزار مرجع خاص وعام ہوگیا ہے' یہ سوال ہمارے ذہن میں تھا لیکن مزار پر موجود لوگوں سے اس کا جواب نہیں مل پایا۔ البتہ وہاں کسی بی۔ ایل۔ کپور کے منظوم نذرانۂ عقیدت بعنوان 'بابا سلوتری والے' پر ہماری نظر پڑی جو دیوناگری میں چھپا ہے اور جس پر ۲۴؍ مئی ۱۹۹۰ء کی تاریخ پڑی ہے۔ اہل شریعت وطریقت اس پر گرفت کریں گے لیکن ایک مسلمان مرد درویش سے لَو لگانے والا ہندو معتقد ان بندشوں سے آزاد ہے۔ ذیل میں اسے ہو بہو نقل کیا جارہا ہے تاکہ 'عوامی اسلام' کی ایک شکل واضح ہوکر ہمارے قارئین کے سامنے آجائے:

یہ درگاہ شریف روح پاک کی اس کے سجدے کرو
یہاں بابا آرام فرما رہے ہیں بات چھپ کے کرو

یہ وہ مقام ہے جس کا جلوہ سب نے دیکھا ہے
اس مزار پر جو مستک ٹیکا بدلی اُس کی ریکھا ہے

میرے اوپر بابا سلوتری والے کا کرم بہت بھاری ہے
بابا تیرے قدموں میں اَرپت میری ساری ہستی ہے

مُرادیں پوری کرتے ہو اور کرتے رہتے ہو
خود پیار جگا کر سب کے دلوں میں قدم دھرتے رہتے ہو

آپ کے پاس آنے سے دل کو عجیب سکون ملتا ہے
کہ ناچیز بندے کو تیری رحمتوں کے بیان کا مضمون ملتا ہے

جو بھی درکار ہے اُسے خود کر دے اے غریب نواز بابا
میرے لیے تیری درگاہ ہی ہے مندر، مسجد اور کعبہ

تیرے فضل و کرم سے میری دُنیا آباد رہی ہے
تو نے طاقت بخشی کہ ہر وقت اونچی میری اوقات رہی ہے

تیرے سجدے کرتا رہے دل، یہ آرزو پوری کر دے
میرے دل میں قیام کر کہ ختم سب دوری کر دے

تیری یاد ہی یادِ حق ہے یہ سچائی اُبھری ہے من میں
تجھے یاد کیا خدا حاضر ہوگیا کہ میری حالت سدھری ہے چھن میں

جو بھی آیا تیرے در پر اُسے چین و آرام ملا ہے
اے مردِ مومن تو پیر مکمل ہے، تو ملا کہ رام اور شیام ملا ہے

تو رحیم ہر جگہ موجود ہے جہاں جاتا ہوں ساتھ رہتا ہے
بابا تو میرا رکھشک سہایک ہے کہ میرے اوپر سدا تیرا ہاتھ رہتا ہے

بابا آپ نور کے مینار ہو آپ نے نور مجھے خوب دیا ہے
آپ کے نور میں دیکھا نورِ الٰہی پرمانند یہ کمال آپ نے خوب کیا ہے

دوئی کا پردہ ہٹ گیا آپ میں اور رحیم میں بھید مٹا ہے
تیری بتائی حقیقت میں سارا گیان کہ قرآن، پران، بائبل اور وید دکھا ہے

"نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں" یہ سچائی ظاہر ہوئی ہے
جسے دیکھا آپ نے اُس کی تقدیر بدلی کہ تیری نظر ماہر ہوئی ہے

آپ دیکھ سکتے ہو، ہم آپ کو دیکھ نہ پائے خود اپنا اظہار کر دو
اے بابا سلوتری والے اب کی بار اپنے آپ کو سَروَدیاپک اور ساکار کر دو

بابا آپ کے قدموں پر میرا سر یہ حالت سدا بنی رہے
مہر کرو پروردگار کہ اس درگاہ شریف پر میری نظر سدا جمی رہے

تیری بندگی اور خدا کی بندگی میں فرق کا بھرم سماپت ہو جائے
تیرا در کبھی بھی چھوٹے نہ کہ تیری مہر سے سب کچھ پراپت ہو جائے

دعا ہماری قبول فرمائی بابا نے اور خود نے، فرمایا ابھشٹ ہے
ہماری نظر ہے تم پر مرادیں پوری ہوں گی سدا ختم ہوا جو آیا کشٹ ہے

بابا آپ رحیم ہو، کریم ہو، حاضر ناظر ہو آپ کا نام اولیاء ہے
جو بھی کسی دُکھ کو لے کر آیا آپ کے در پر لوٹتے پر رہا نہیں دُکھیا ہے

اسی لیے میرا دل و دماغ آپ کے قدموں میں سدا جھکتا رہتا ہے
آپ کی مہر کی نظر کہ رحمت اور مَوت کا سایہ میری طرف آنے سے رُکا رہتا ہے

ایک مردِ مومن، ایک مردِ درویش جو آسودۂ مزار ہے وہ اب بھی دلوں کو گرما رہا ہے اہلِ دل ہندو کو وہ ملا تو رام اور شیام مل گیا ہے۔ یہ کون سی معرفت ہے؟ ہمارا قلم یہاں رُکتا ہے۔ کیوں کہ روحانیت کی یہ وہ شکل ہے جو کسی شریعت یا قانون کی پابند نہیں۔

ہمیں بتایا گیا کہ سہارن پور کے کچھ مولویوں نے جی توڑ کوشش کی کہ سیوک
رسنگھ رانا کو درگاہ سے ہٹا دیا جائے۔ وہ ایک وقت میں ہماچل پردیش کے
دزیر عالی جناب امین الدین سے بھی ملے۔ گورنر صاحب کی دانش مندی، بذات
دد مزار پر حاضر ہوئے، انتظامات دیکھے، صفائی ستھرائی دیکھی، مطمئن ہوئے اور
دلویوں سے کہا یہی بہتر ہوگا کہ انتظامات ہندو سیوک کرے اور ہندوؤں کی سنستھا
گرانی کے فرائض انجام دے۔

ایک بات کا ہمارے دل پر اثر ہوا، فضا میں روحانیت تھی، نور تھا اور
یوک نے نذرانہ طلب کرکے ہمارے سکون میں رخنہ نہیں ڈالا۔

سلسلہ: شریعت اور طریقت کا باہمی رابطہ

ترغیب، مولف الحافظ زکی الدین۔ مکتبہ الریاض الحدیثہ ۱۹۸۱ء، صفحہ ۱۲۸

ایضاً، صفحہ ۱۲۷

عبدالقادر جیلانیؒ۔ فتوح الغیب، مقالہ ۳۶ (اصل عبارت عربی میں ہے، آسانی کے لیے
اُردو ترجمہ درج کیا گیا ہے)

مکتوب امام ربانی، مطبع منشی نول کشور، جلد اوّل، مکتوب ۲۶، صفحہ ۵۰ (اصل عبارت
فارسی میں ہے مگر آسانی کے لیے یہاں صرف اس کا اُردو ترجمہ لکھا گیا ہے۔)

مکتوب امام ربانی، جلد اوّل، مکتوب ۴۳، صفحہ ۱۰۸

شیخ عبدالحق محدث دہلوی، اخبار الاخیار، مطبع مجتبائی دہلی سنہ، صفحہ ۴۳

فریدالدین عطار، تذکرۃ الاولیاء، مطبوعہ لاہور، صفحہ ۱۹۲

ایضاً، صفحہ ۲۰۰

ایضاً، صفحہ ۲۰۱

فتویٰ امام مالکؒ بحوالہ "طریقت کیا ہے"۔ مولانا محمد عظیم، مطبوعہ عصر جدید ۱۹۴۶ء، صفحہ ۱۰

سورۃ البقرہ، ع ۲۵ آیت ۲۰۸ ۱۶ ایضاً، ع ۲۲ آیت ۱۷۷

شاہ خالد میاں فاخری

اصطلاحاتِ تصوّف

بَابُ الالِف

ابد: وہ زمانہ جس کی کوئی انتہا نہیں (اگر انتہا ہو تو وہ ابد نہ ہوگا)۔

ابدال: وہ اولیاء اللہ جو بارگاہِ الٰہی کے مقرب اور امورِ دنیا میں اربابِ حل وعقد ہوتے ہیں۔ ان کی تعداد چالیس ہے۔ بعض حضرات نے ان کی تعداد ۴۰۴ بتائی ہے۔ یہ مختلف انبیاء کے مشرب پر ہوتے ہیں اور مختلف امور انجام دیتے ہیں۔ ابدال ہی میں سے ایک جماعت ابرار کہلاتی ہے۔

اتحاد: واحدِ مطلق کا وجودِ حقیقی اور اس کا شہود بایں طور کہ تمام اشیاء موجودات اسی سے ہیں اور اس سے متحد ہیں۔ اپنی ذاتی حیثیت میں وہ کچھ بھی نہیں، یہاں یہ بات محال ہے کہ کسی شئے کا وجودِ خاص ہے۔

اتصال: تمام اعتبارات کا ذاتِ احدیت میں گم ہو جانا۔ بندہ کا ذاتِ باری سے خود کو متصل جاننا یا پانا۔ اس تعریف کو مولانائے روم نے اس شعر میں بیان کیا ہے:

اتصالِ بے تکیف بے قیاس
ہست ربّ الناس را با جانِ ناس

اثبات: (۱) حق کا ظاہر اور خلق کا مخفی ہونا۔ (۲) یہ نفی کے مقابل بولا جاتا ہے۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ صفاتِ بشری کی نفی ہو جائے اور سلطانِ حقیقت

مولانا شاہ خالد میاں فاخری استاذ، دار العلوم قادریہ المرکز القادری، گلشنِ اقبال، کراچی، پاکستان

کا اثبات ہو۔ صفات بشری کے فنا کے بعد "بقائے حق" سے اثبات ہوتا ہے۔ یہ لفظ صوفیا کی اصطلاح میں احکام شرعی اور عبادات کے قیام کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

احد : یہ نام ربّ کائنات کے اسماء صفات میں سے ہے جو صفت وحدانیت کا مظہر ہے۔ بعض صاحبانِ بصیرت نے اس کو اسماء ذات میں بھی شمار کیا ہے۔

احوال : حال کی جمع ہے اور حال وہ کیفیت ہے جو سالک کے قلب پر بے اختیار جو ارادہ اور طلب واکتساب کے بلا تصنّع وارد ہو۔ یہ درود طرب سے ہو، یا حزن۔ از قبیل بسط ہو یا قبض یا از قبیل شوق۔ (مداومت سے حال جب عادت بن جاتا ہے تو اس کو مقام کہتے ہیں)۔ شیخ ابو النصر سراج نے صاحبانِ طریقت کے یہ دس حال بیان کیے ہیں:-

مراقبہ، قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، انس، اطمینان، مشاہدہ اور یقین۔

اختیار : بندہ اپنے اختیار کے مقابلہ میں اختیارِ حق پر عمل پیرا ہو۔ (بندہ کا اختیار باقی نہ رہے)۔

اخیار : لغت میں نیک لوگوں کو اخیار کہا جاتا ہے۔ اصطلاحِ تصوّف میں وہ سات ابدال جو ہمیشہ مصروفِ سفر رہتے ہیں اور ان سب کا نام حسین ہے۔

اخلاص : بندہ کو اپنے اعمال میں سوائے ذاتِ حق کے اور کسی کے دیکھنے کی طلب نہ ہو۔ شیخ فضیل ابن عیاض فرماتے ہیں کہ لوگوں کی خاطر ترک عمل ریا ہے۔ اور لوگوں کی وجہ سے کسی عمل کا بجالانا شرک میں شامل ہے، اور ان دونوں طریقوں سے احتراز اخلاص ہے۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ صدق اصل ہے اور اخلاص فرع۔ دونوں

کے درمیان ایک اور فرق بھی ہے وہ یہ کہ اخلاص کی ابتدا کسی کام کے شروع ہونے سے پہلے ہوتی ہے۔ اس کو بانداز دگر یوں کہا جائے کہ اخلاص وہ جذبہ ہے جس کا اظہار بغیر عمل کے ممکن نہیں۔

اَدب : ان چیزوں سے واقفیت کا نام ہے جن کے ذریعہ گوناگوں خطاؤں سے احتراز کیا جاسکے۔ اس کے علاوہ ادب شریعت کی رعایت، شعائر الٰہی کی عظمت، آل کے حقوق کا پہچاننا، شیخ و مرشد کی خدمت اور رویت میں فنا ہو جانا۔

صوفیا نے ادب کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔ ادب شریعت، ادب خدمت اور ادب حق۔ صاحب لمع حضرت شیخ ابو نصر سراج فرماتے ہیں، ادب میں لوگوں کے تین طبقات ہیں اہل دنیا فصاحت و بلاغت، حفظ علوم اور عرب کے اشعار کو ادب کہتے ہیں اہل دین، ریاضت نفس، تادیب اعضا، حفظ حدود الٰہی اور ترک شہوات کو ادب کہتے ہیں اہل خصوصیت تزکیہ باطن، طہارت قلب، حفاظت وقت، پراگندہ خیالات کی جانب قلت توجہ اور مقاماتِ قرب میں حسن ادب کو ملحوظ رکھنا ادب ہے، اور یہ تعریف جامع ہے۔

اِرادہ : آتش محبت کی چنگاری جو عارف کے قلب میں لگتی یا پیدا ہوتی ہے جس کے باعث وہ استمرار حقیقت (کے ادراک) کے لیے تیار ہو جاتا ہے اس کی ایک تعریف اس طرح بھی کی گئی ہے،

تجلیٔ ذات جو معدوم کے ایجاد کے لیے ہو۔

اَزل : ابد کے مقابل ہے یعنی وہ جس کا اوّل نہ ہو (اس سلسلہ میں ابد کی تعریف بھی ملاحظہ فرمائیں)

اَزلی : وہ چیز جس سے قبل عدم نہ ہو۔ اس کی تعریف کے سلسلہ میں یہ بات لائق توجہ ہے کہ موجود کے تین انداز ہیں۔ (۱) ازلی و ابدی، یہ صرف ذات واجب الوجود کے ساتھ خاص ہے (۲) وہ جو نہ ازلی ہے نہ ابدی،

یہ دنیا یا کائنات ہے جس کا اوّل بھی ہے اور آخر بھی۔ تیسرے وہ جو ازلی تو نہیں لیکن ابدی ہے، یہ عالم آخرت ہے۔

اِستدراج: ایسا خارق عادت (غیر متوقع) کام جو کسی بے دین (کافر و مشرک) مردود شخص سے ظاہر ہو جیسے کاہن وجادوگر سے کسی خرق عادت کا ظہور۔

اِسمِ اعظم: باری تعالیٰ کا وہ نام پاک جو تمام اسمائے الٰہیہ کا جامع ہو۔ بعض صاحبانِ بصیرت نے فرمایا ہے کہ اللّٰہ اسمِ اعظم ہے۔ یہ ذاتِ باری کا ایسا نام ہے جو اس کی تمام صفات کا جامع اور مظہر ہے۔

اِشارہ: غیر مرادی خبر، زبان سے الفاظ کو سنے بغیر حرکات و سکنات سے مفہوم کا سمجھ میں آنا۔

اِشتِباہ: شیخ ہجویری رحمتہ اللّٰہ علیہ نے فرمایا حق و باطل کی دونوں شقوں پر حکم لگانے میں اشکال کا واقع ہونا۔

اِشتِیاق: حالِ وصال میں محبّ کے باطن کا محبوب کی جانب کھنچنا تاکہ لذت میں مزید استحکام و دوام پیدا ہو۔

اِصطِفاء: حق تعالیٰ کا بندہ کے قلب کو اپنی معرفت کے لیے منتخب کرلینا اور دوسری چیزوں سے اس کو غیر متعلق کرلینا تاکہ معرفتِ الٰہی سے اس کے اندر ایسی خصوصیات پیدا ہو جائیں جن کو صفا کہتے ہیں۔ ان خصوصیات میں تمام مومن یکساں اور برابر ہیں خواہ وہ عاصی ہوں یا مطیع، ولی ہوں یا شیوخ۔ ارشادِ ربّانی ہے: ثمّ اورثنا الکتاب الّذین اصطفینا من عبادنا فمنھم ظالم لنفسہٖ ومنھم مقتصد ومنھم سابق بالخیرات (قرآن پارہ-)

اصطلام: وہ غلباتِ حق جو بندہ کو کلیتاً اپنے لطف کے امتحان کے لیے اس

لیے اپنے قبضہ میں لیتے ہیں تاکہ یہ ظاہر ہو کہ بندہ کس حد تک نفیِ ارادت کا حامل ہے (صوفیا فرماتے ہیں کہ قلبِ ممتحن اور قلبِ مصطلم دونوں ہم معنی ہیں، لیکن اصطلام کی منزل خاص اور مقامِ امتحان کی ہے۔

اِصْطِناع : اللہ تعالےٰ بندہ کے تمام نصیبوں (حصص) کو فنا کرکے بندہ کے ذوقِ لذائذ اور خواہشات نفسانی کو مبدّل فرما دے تاکہ نعمتوں کے زوال اور تبدیلیٔ اوصاف کی وجہ سے وہ خود سے بیخود ہو جائیں۔ یہ مدارج پیغمبران الٰہی کے لیے مخصوص ہیں۔ بعض مشائخ نے اس کیفیت و حال کو اولیاء کے لیے بھی جائز رکھا ہے۔

اِعْراف : طریقت و سلوک میں اطراف سے توجہ ہٹا لینا۔ وہ چیز جو صفاتِ حق سے متجلی ہو اور ان صفات کی مظہر ہو۔ شہودِ حق کا مقام۔ لغوی اعتبار سے جنّت و دوزخ کا درمیانی حصّہ۔ حورانِ بہشتی را دوزخ بود اعراف/از دوزخیاں پرس کہ آں را اعراف بہشت است۔

اَعْیانِ ثابتہ ممکنات ثابتہ کے حقائق جو علم خداوندی میں ہیں۔ یا وہ مظاہر جن میں اسمائے الٰہی علم الٰہی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ اعیانِ ثابتہ یا صورِ علمی کے نام سے موسوم ہوتے ہیں۔

اَفْراد : قطب کی نظر سے خارج حضرات (اشخاص) افراد، فرد کی جمع ہے۔ یہ وہ منصب ہے جو قطبیت کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ قطب مدار خاص ہے اور فرد اخص۔ قطب مدار تجلّی صفات میں منہمک ہوتا ہے اور فرد تجلّی ذات میں۔

اُفُقِ اعلےٰ : نہایتِ مقامِ رُوح، حضرت الوہیت سے مراد ہے۔

اُفُقِ مبین : نہایتِ مقامِ قلب۔

اَلِف : ذاتِ احدیت کی جانب بایں اعتبار اشارہ کہ وہی ازل الآزال میں اوّل اشیاء ہے۔

اُمّ الکتاب: حضرات صوفیا ام الکتاب سے عقل اوّل مراد لیتے ہیں۔ اصطلاح قرآنِ حکیم۔

اِمامان: قطب کے داہنے اور بائیں جانب جو حضرات ہوتے ہیں وہ امامان کہلاتے ہیں۔ اُن میں سیدھے ہاتھ والے کی نظر ملکوت پر ہوتی ہے اور بائیں جانب والے کی نظر ملک پر ہوتی ہے۔ اس کا مرتبہ اوّل امام سے برتر ہے یہ امام قطب کا خلیفہ ہوتا ہے۔

اِمتحان: طرح طرح سے اولیاء کے قلوب کی بلاؤں اور مصیبتوں سے آزمائش جو منجانب اللہ ہوتی ہے۔

اُمناء: فرقۂ ملامتیہ کے وہ افراد جن کے باطن کا حسن ان کے ظاہر سے عیاں نہیں ہوتا۔ صوفیا میں انھیں اعلیٰ مقام حاصل ہوتا ہے۔

اِنتباہ: دل سے غفلت کا زائل ہو جانا۔

اِنزعاج: محفلِ وعظ و سماع میں قلب کا اللہ تعالیٰ کی جانب رجوع ہونا۔

اُنس: صاحبانِ سلوک وارادت قلبی سے متجاوز ہو کر جب دولت مشاہدہ سے سرفراز ہوتے ہیں تو جو کیفیت مشاہدۂ جمال سے طاری ہوتی ہے اس کو انس کہتے ہیں۔

انسان کامل: مراتب وجود میں انسان اکمل مخلوقات ہے اور سید الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مخلوقات الٰہی میں افضل و اکمل ہے۔ ذات باری کی مظہر اتم ہے درحقیقت اس لفظ کا اطلاق ذاتِ نبوی ؐ کے لیے مخصوص ہے۔

اَوتاد: ایسے چار حضرات جو دنیا کی چاروں جہات میں بمنزلہ رکن موجود ہیں (یعنی مشرق، مغرب، شمال، جنوب) ان ہی چار حضرات کے ذریعہ خداوند تعالیٰ جہاتِ اربعہ کی حفاظت فرماتا ہے۔ ان کے نام یہ ہیں:

مغربی سمت — عبدالودود مشرقی سمت — عبدالرحمٰن

جنوب میں عبدالرحیم   شمال میں عبدالقدوس۔

ایجاء : نفس میں سرعت وخفا کے انداز میں کسی معنی کا القا ہونا۔

ایماء : تعریض خطاب جو بغیر اشارہ وعبارت ہو۔ (اس کے معنی اشارہ کے ہیں۔ وہاں بھی دیکھیے۔)

اوباش : وہ جو عذاب وثواب سے بے نیاز ہو کر جذبات محبت میں گم ہو جائے۔

الہام/اِلقاء : ہر وہ چیز جس کا حصول استدلالی نہ ہو۔ یعنی جس کو استدلال سے حاصل نہ کیا گیا ہو بلکہ حق تعالیٰ کی جانب سے سالک کے قلب پر یقین کامل کے ساتھ وارد ہوئی ہو۔ ان کیفیات کو القاء، الہام اور وحی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ تینوں الفاظ تقریبًا مترادف ہیں لیکن مدارج میں فرق ہے۔ ابتدائی کیفیت کو القاء انتہائی کو الہام اور وحی کہا جاتا ہے۔ الہام کا اطلاق اللہ کے نیک بندوں پر طاری ہونے والی ان کیفیات پر ہوتا ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے بندوں پر بلا فرشتہ کی وساطت کے اس جہت سے ہو جو ذاتِ باری کو تمام موجودات کے ساتھ ہے۔ الہام صرف کشف معنوی ہے جبکہ وحی مخصوص بہ نبوت، ظاہر سے متعلق اور تبلیغ کے ساتھ مشروط ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ کی جانب سے بندہ کے قلب میں ایسے نیک خیالات کا پیدا ہونا جس کے ذریعہ فسق اور تقویٰ میں فرق کیا جا سکے۔ اچھے خیالات کے بجائے اگر فاسد خیالات پیدا ہوں تو اس کو **وسوسہ** کہتے ہیں۔

اَنَانِیَت : بندہ کا اپنی ذات کی جانب کسی چیز کو منسوب کرنا۔ جیسے میرا نفس، میری رُوح، یا میرا دل وغیرہ۔

اِنَابَت : ذکر الٰہی کی جانب رجوع ہونا۔ بعض مشائخ رجوعِ ظاہری کو توبہ کا نام دیتے ہیں اور باطنی کو انابت کہتے ہیں۔

اَوَّلُ الاَوَائِل : ذاتِ باری ہے۔

اَبْر : وہ حجابات جو مشاہدات میں رکاوٹ بنیں یا راہِ سلوک میں مانع ہوں۔

اِدراک : بصیرت، احساسِ باطنی۔

اَسِیر : جو مجاز میں مقیّد ہو۔

اِسْراف : غیر ضروری اور بے محل خرچ، تصوّف میں بے تکے پن، بے محل اور حیثیت سے زیادہ ریاضت کرنا۔

آشنائی : اللہ کا مخلوقات سے تعلّق۔

اِعْتکاف : دنیا اور ما فیہا سے بے تعلّق ہو کر ذاتِ باری کی جانب متوجّہ ہونا۔

اِلقائے سُبُوحی : قلبِ انسانی پر باری تعالیٰ کی جانب سے براہِ راست القاء۔

اِلیاس و خضر : الیاس سے حالتِ قبض اور خضر سے حالتِ بسط مراد لی جاتی ہے۔

آمدن : استغراق سے ہوش میں آنا، عالمِ سکر سے عالمِ صحو میں واپسی۔

انجمن : عالمِ کثرت۔

انتباہ : قلبِ سالک سے حجابات کا اُٹھنا۔

آہ : کمالِ عشق کی ایک علامت۔

اضطراب : وصل سے قبل کی کیفیت۔

ارتقاء : اعلیٰ مدارج کا حصول۔

اعتبار : عبرت پکڑنا، اندیشہ کی حالت میں کسی چیز کا پیچھا کرنا، کسی چیز کو اچھا سمجھنا۔

ایّام اللہ : وہ شب و روز جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر خصوصی انعام فرمایا۔

بابُ البَاء

بَارِقہ (برق سے ماخوذ) کشف کی ابتدائی منزل ہے۔

(۲) تجلیاتِ الٰہی کی وہ چمک جو بہت ہی تھوڑی دیر رہتی ہو۔ اور جلد زائل ہوجاتی ہو۔

بَاطِل : غیرحق۔ ماسوی اللہ اور معدوم۔

بَرزَخ : وہ چیز جو مختلف چیزوں کے درمیان بایں طور حائل ہو کہ دونوں میں واصل و فاصل ہو۔

بَرق : وہ نورانی تجلیات جو قلبِ سالک پر وارد ہوتی اور اس کو سیر الی اللہ کی جانب متوجہ کرتی ہیں۔ (۲) عالم غیب کی ایک چمک جو عنایت الٰہی سے صاحبانِ سلوک کے قلوب کو منور کرتی ہے۔

بسط : وارداتِ قلبی کا کشف (یا پھیلاؤ)۔ بسط دو قسم پر ہے: "مفید" اور "مضر"۔ قلب کی وہ روشنی جو نورِ قدس سے مستنیر ہو۔ اور اس سے حقائقِ اشیاء اور ظاہر کی حقیقتوں کا علم حاصل ہو۔ حدیثِ نبوی ہے۔ اتقوا فراسۃ المومن فانہٗ ینظر من نور اللہ۔ (۲) انوارِ الٰہیہ سے منور قلب کی وہ کیفیت جس کے بغیر حقائقِ اشیاء کا ادراک ممکن نہ ہو۔

بَلا : حق تعالیٰ کی جانب سے توجہ کو ہٹانے والی چیز۔ یا وہ چیز جو وصول الی اللہ سے مانع ہو۔ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ راہِ سلوک کے موانع بلا ہیں۔

بَوادِرہ : قلب عارف پر ایک نسیم غیبی جو اچانک عالمِ غیب سے آتی ہے اور قلب میں فرح و انبساط پیدا کرتی ہے (۲) موجب اندوہ۔

بَیتُ الحکمۃ : وہ قلب جس پر اخلاص کا غلبہ ہو۔

هو القلب الغالب عليه الاخلاص

بَیتُ المقدس : وہ قلب جو غیر کے تعلق سے پاک ہو۔

بَیتُ المعمور : (۱) زمرد اور یاقوت سے تعمیر شدہ عمارت جو آب آسمان چہارم پر ہے اور قبل طوفان نوح زمین پر تھی۔

(۲) تصوف کی زبان میں قلب انسانی جو محل حق تعالےٰ ہے۔

بیداری : عالمِ صحو، ہوشیاری۔

بہشت : صفت روحانی، مظہر جمال مطلق، محل رضائے الٰہی، رب تعالیٰ کی خوشنودی کے حصول پر انعام۔

بہار : سالکوں کا ذوق و شوق، عالمِ علم

بیاباں : طلب راہِ حق میں سالک پر جو کیفیات وارد ہوں اور جن معاملات سے راہِ طریقت میں واسطہ پڑے۔

بندگی : مقامِ تکلیف۔

بنفشہ : وہ رمزِ لطیف اور نکتہ دقیق جس کا ادراک محال ہو۔

بُلبُل : عارف کامل کی منزل پر فائز ہونے کے بعد ذکر و فکر مدام میں مشغولیت۔

بَیعَت : اپنی جان و مال کو حق تعالیٰ کے لیے ارادت کے ذریعہ فروخت کر ڈالنا۔ جیسا کہ باری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: انّ اللّٰہ اشتریٰ من المومنین انفسھم واموالھم بانّ لھم الجنّۃ۔

اور جیسا کہ دوسری جگہ فرمایا: اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ اِنَّمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰہَ یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ۔

بُقاء : بندہ کا اپنے افعال کو اس طرح مشاہدہ کرنا جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ تمام افعال امرِ الٰہی سے متعلق ہیں۔

بَیتُ الحرام : قلب انسان کامل جس میں محبوب کے سوا دوسرے کا وجود حرام ہو۔

بُت : محبوب، معشوق۔

بَابُ الباء (فارسی)

پاکبازی : عمل میں اتنا خلوص کہ جس کے بدلہ نہ اجر و ثواب کی خواہش ہو اور نہ اعلیٰ مدارج کی تمنا۔

پَیام : اچھائیوں اور بُرائیوں سے احتراز، حقانیت کا درس

پیشانی : اسرارِ الٰہی کے ظہور کا مرکز

پارسائی : خواہشات بشری سے اعراض اور صفات حمیدہ سے اتصال۔

پردہ : طریقت کے وہ لوازم جو عاشق و معشوق کے درمیان حائل ہوں۔

پَیمانہ : ہر وہ چیز جس میں انوارِ غیبی کا مشاہدہ ہو۔ اس کو ساغر بھی کہتے ہیں۔

پیالہ : چشم محبوب، قلب سالک۔

پیرِ میکدہ : مرشد کامل، پیر مغاں

پائے کوفتن : تواجد کرنا۔

بابُ التّاء

تجرید : ماسویٰ اللہ سے قلب کا خالی ہونا۔

تدبّر و تفکّر : ذہن کی بھرپور طریقہ پر حصولِ مقصود کے لیے جدوجہد۔

تفرید : خودی سے بے تعلق ہونا، حق تعالیٰ کے ساتھ بندہ کا ایسا تعلق کہ "حق عین قولئے بندہ بن جائے اور حدیث کنت لہٗ سمعاً و بصراً کا مصداق بن جائے۔

تجلّی : لغوی اعتبار سے تجلّی کے معنی ظاہر کرنے اور ظاہر ہونے کے ہیں صوفیاء کی زبان میں ذات وصفات و اسماء کا کسی پر ظہور تجلّی کہلاتا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ وہ حالت جس میں ذات الٰہی یا اس کی صفت یا کسی فعل کا اظہار ہو وہ تجلّی ہے۔ (۲) انوارِ حق کا مقبلوں کے دل پر اثر انداز ہونا جس کے باعث ان کے قلوب اس قابل ہو جائیں کہ وہ اپنے اندر مشاہدۂ حق کر سکیں۔

تخلّی : (بروزن تجلّی) بندہ کا ایسے اشتغال سے اعراض جو بارگاہ الٰہی کی رسائی میں رکاوٹ بنیں۔ (ان اشتغال میں سے ایک شغل دنیا بھی ہے)

تسلیم : قضا کو رضا کے ساتھ قبول کرنا۔

تسویہ جسم میں قبولیت رُوح کی صلاحیت کا پیدا ہونا۔ جیسا کہ فرمانِ الٰہی ہے : فاذا سوّیتہ فنفخت فیہ من رّوحی

تفرقہ : مکاسب بندہ کے احوالِ بشری سے جو اعمال متعلق ہوں۔ اور ان پر قیام و دوام بھی ہو۔

تصوّف : لغوی معنی کمبل کا لباس پہننا ہے شریعت کے ظاہری اور باطنی احکام

اور آداب سے واقفیت حاصل کرنا (اس سے مراد اخلاق الہٰیہ ہیں)۔ ارباب بصیرت نے تصوف کے بہت سے معنی بیان کیے ہیں۔ حُسن خلق کا دُوسرا نام تصوف ہے۔ بیکار چیزوں کا ترک کرنا تصوّف ہے۔ تصوّف مکارم اخلاق کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ تصوف کے ایک اور معنی اخلاقِ ذمیمہ سے اسلیے احتراز ہے تاکہ تجلّیات الہٰی کے قبول کرنے کی صلاحیت واستطاعت پیدا ہوجاتے۔ اسلیئے عالم کو مظہرِ حق جاننا تصوّف ہے۔ حقائق کا اعتبار، دقائق کا اظہار اور خلق سے نااُمیدی تصوّف ہے۔ حضرت ابوبکر شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے۔ درگاہِ الہٰی میں بے غم زندگی گزارنا تصوّف ہے اور بعض حضرات نے یکسوئی کو بھی تصوّف کہا ہے۔

تمکین : مقامِ رسوخ واستقرار، جس جگہ کو سالک اپنی منزل بناکر مغلوب الحال نہ ہونے پائے۔ منتہیوں کی اقامت گاہ۔

تُدُکتانہ : وہ جذبۂ الہٰی جو سالک کو ایسے وقت مقصد اصلی تک پہونچائے جبکہ وہ اپنی شدید محنت اور زبردست مجاہدہ کے باوجود رسائی حاصل نہ کرسکا ہو۔

تَلوِین : عارف کا ایک حال سے دوسرے حال کی جانب منتقل ہونا۔ احوال کا تبدیل ہونا۔

گہے گریاں گہے خنداں گہے حیراں گہے نالاں
بجز ایں شغل یک لحظہ نبودے روزگارِ من

تَواجُد : وجد کا بناوٹی اظہار۔

توبہ (۱) غفلت وبےخبری کی حالت سے روح کا ایسا بیدار ہونا کہ بندہ (گنہگار) ان غلط راستوں سے آگاہ ہوجائے جن پر وہ گامزن تھا اور ماضی کے افعالِ بد پر نادم ہوکر اطاعت اختیار کرے۔ (۲) نقص سے کمال کی جانب رجعت

قہقری یا رجوع الی اللہ۔

تَوَکُّل : ذاتِ باری پر بھروسہ کر کے اپنے تمام معاملات کو اللہ رب العلمین کی مرضی پر چھوڑ دینا۔

تیَمُّم : تصفیۂ ظاہر و باطن۔

تابستان : معرفتِ الٰہی کا مقام۔

ترانہ : آوازِ محبّت۔

تزکیہ : نفس کو بُرائیوں سے پاک کرنا۔

تصفیہ : قلب کو غیر اللہ سے صاف کرنا۔

تجلیہ رُوح کو روشن کرنا، مجلّی کرنا۔

تخلیہ ذاتِ الٰہی کے سوا کسی چیز کا باقی نہ رہنا۔ (منازلِ سلوک میں پہلی منزل تزکیہ کی ہے اس کے بعد تصفیہ، تجلیہ، اور آخر میں تخلیہ کی منزل ہے)

تسمیہ ایسا تعارف جس میں عظمت کا پہلو پوشیدہ ہو، یا نام رکھنا۔

بابُ الثّاء

ثَرْوَت : ذاتِ الٰہی کے علاوہ ہر شیٔ سے سالک کا بے پروا ہو جانا۔

ثلج احساس : فناء الفنا کے مرتبہ سے گزر کر سالک کے دل پر یقین سے پیدا ہونے والی ٹھنڈک۔

بابُ الجیم

جَبرُوت : مرتبۂ وحدت، مرتبۂ صفات، حقیقت محمدی۔

جذبہ : حق تعالیٰ کی بارگاہ میں بندہ کا ایسا تقرب جو مشیت الٰہی کی روشنی میں بغیر رنج و تعب کے حاصل ہو۔ (اس کا تمام بندوبست بندہ کے لیے منجانب اللہ ہوتا ہے)۔

جسم : ابعاد ثلثہ کے لیے جوہر قابل (یعنی وہ جس میں طول، عرض، عمق پایا جائے) بعض حضرات کہتے ہیں کہ جسم وہ چیز ہے جس کی ترکیب اجزائے متفرقہ سے ہوئی ہو۔ ارباب علم نے جسم کی دو قسمیں بتائی ہیں۔ نوری اور ناری۔ ناری جسد کثیف ہے اور نوری جسد لطیف۔

جَلال : ربّ کائنات کے اوصاف قہر، وہ کیفیات جو خداوند تعالیٰ کے قہر و غضب سے متعلق ہوں۔ صاحبانِ بصیرت نے فرمایا ہے حق کا بصائر و ابصار سے حجاب میں ہونا (کیونکہ کوئی غیر ہویت حق کی حقیقت کو نہیں جان سکتا) ارشاد باری ہے۔ وَمَاقَدَرُوا اللہَ حَقَّ قَدْرِہٖ کوئی شخص قدر حق کو اس کی شان کے مطابق یا جیسا کہ اس کی ذات کو جاننے کا حق ہے نہیں جان سکتا۔ اس کی منظر کشی قرآن کریم میں اس طرح ہوئی ہے۔ لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ وَھُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ بینائی اس کا ادراک نہیں کر سکتی اور وہ بینائیوں کا ادراک کرتا ہے۔ (وہ کیفیت اسماء صفات میں قہار و جبار سے ظاہر ہے)

جَمال : خداوند تعالیٰ کے اوصاف لطف و رحمت (کیفیت جمال ستار و غفار سے ظاہر ہوتی ہے)۔

جمع : مشاہدۂ حق (مشاہدۂ حق میں اس طرح محو ہوجانا کہ ماسوی اللہ سے لاتعلق ہوجائے اور کسی کی خبر نہ رہے)۔

جمع الجمع : مقامِ فنا، ماسوی اللہ سے لاتعلقی یعنی بیخودی کامل، مکمل طور پر منہمک ہوجانا، مقامِ اتحاد واتصال کو بھی جمع الجمع کہتے ہیں۔ (تصوف میں یہ اعلیٰ ترین مقام ہے سلوک میں اس سے برتر اور کوئی مقام نہیں ہے)۔

جمعیت : رب تعالیٰ کی جانب انہماک، اشتغالِ کامل میں ہمت کا جمع رکھنا، شہودِ حق میں ایسی مشغولیت جس میں غیر اللہ کا تصور بھی نہ ہو۔

جوهر: وہ چیز جو خود قائم بالذات ہو۔ اس کے مقابل عرض ہے جو قائم بالغیر ہوتا ہے۔

جام : مستی وحال پیدا کرنیوالی چیز، عارف کا باطن، حقیقت جامعیہ۔

جان : روحِ انسانی۔ معانی کی مدرک۔ اور علوم ربانی کی معلّم و متعلّم ارواح مجردہ۔

جان جان : وہ صفت قیومی جس کے سبب تمام موجودات کا قیام ہے۔ اسے "جاناں" بھی کہتے ہیں۔

جاهل : حق کو اشیاء کے ذریعہ اور وسیلہ سے جاننے والا۔

جرس : بانگِ جرس، صلصلۂ جرس، صوت سرمدی، گھنٹہ کی سی وہ آواز جو سالک کی (ظاہری) سماعت ختم ہونے کے باوجود بھی (باطنی طور پر) سنائی دیتی ہے۔ قانونِ مطلق کی اس صفت کا انکشاف عالم بالا سے متعلق ہے اور ہر وقت، ہر جگہ جاری وساری ہے۔

جرعہ : وہ اسرار جن کا تعلق مقامات اور احوال سلوک سے ہو اور وہ اب تک سالک سے پوشیدہ رہے ہوں۔

بابُ الجیم (فارسی)

چاہ زنخ : اسرارِ مشاہدہ کی دقتیں، مشکلات۔

چشم : آنکھ، اُمید، زخم، توقع اور کسی کے سوال کو قبول کرنا۔ چشم مست بھی ہوتی ہے چشم شوخ بھی ہوتی ہے اور چشم بیباک بھی۔ متصوفین اپنی عبا آرائیوں میں چشم کا استعمال کبھی بصارت ازلی کی جانب اشارہ کے لیے کرتے ہیں اور کبھی سالک کی استعداد کے مطابق شہود کی جانب اور کبھی نگاہِ الوہیت اور اس کے اثرات کی جانب!

معشوق کی چشم شوخ کے اثر ہی سے عشاق کے قلوب متاثر ہوتے ہیں اور ان کے اندر احساسِ قرب و لطف اور کبھی احساسِ بُعد و غم پیدا ہوتا ہے اور اس اندوہ اور خمارِ غم سے ان کی اعضا شکنی ہوتی ہے۔ ایسی چشم شوخ کی بے نیازی و بے التفاتی اور شوخیٔ و ترنگ کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کائنات ایک نگاہ میں ہست اور دوسری نگاہ میں نیست ہو جاتی ہے۔ ایک انداز سے ظہور میں آتی ہے تو دوسرے لمحہ فنا کے گھاٹ اُتر جاتی ہے۔ کسی کی چشم مست نے اگر متاثر کر دیا تو ایسا مست بنا دیتی ہے کہ ہوش میں آنا دشوار ہوتا ہے۔ بہر حال یہی چشم ہے کہ ہر لمحہ و ہر آن ایک نئی شان دکھاتی ہے۔ جذبات اور ولولے کے لیے اگر زبان نہ ملے اور الفاظ کام نہ کر سکیں تو یہ چشم ہائے افسوں اپنا کام کر جاتی ہیں۔

انھیں غمزوں میں آساں ہے معانی کا ادا کرنا
مجھے لفظوں میں مشکل ہے بیانِ مُدعا کرنا

اس اصطلاح اور اس کے متعلقات کے لغوی اور متصوفانہ معانی بہت ہیں۔ ہر معنی اپنے اندر معنویت اور اسرار کا بحر بیکراں لیے ہوتے ہیے۔

چشمِ عالم : اس سے انسان مُراد ہے۔

بابُ الحاء

وہ کیفیت جو ارادہ اور کوشش کے بغیر قلب پر اچانک وارد ہو۔ بعض صوفیا کا کہنا ہے کہ حال وہ عطیہ ہے جو حضرت الوہیت کی جانب سے بغیر عمل کے قلب پر وارد ہو۔ جیسے حزن، خوف، بسط، قبض، شوق وغیرہ۔ سالک کی بے عملی یا بے التفاتی سے یہ کیفیت زائل ہو جاتی ہے۔ جب حال مستقل ہو جائے تو وہ مقام کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ حال میں استقلال غیر مستقل کیفیت ہے اور اگر حال استقلال اختیار کرے تو اس کو مقام کہتے ہیں جو اصحاب تمکین کا حصہ ہے۔ صاحبِ حال غافل نہیں ہو سکتا۔ صاحبِ حال کے لیے نجات و بلا یکساں ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں، زبان بیانِ حال سے ساکت ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ السّوال عن الحال محال، اس لیے کہ حال فنائے مقال ہے۔

حُبّ : وہ حالت جس میں قلب ماسوی المطلوب سے پاک ہو جائے۔

حجاب : مطلوب کو نگاہوں سے مستور رکھنے والی چیز۔ صاحبانِ بصیرت کے نزدیک دل میں ایسی صور کونیہ کا نقش پذیر ہونا جو خالق کی تجلّی کو مانع ہو۔ (پردہ کی تعریف بھی دیکھیے)

بغیر ذاتِ حق کا ظہور، محلِ وصال میں بندہ کی استقامت اور محلِ تنزیہہ پر بندہ کے باطن کا وقوف، اوصافِ الٰہی کے غلبہ کے نتیجہ میں بندہ کے اوصاف کا فنا ہو جانا۔

حشر و نشر : دو الفاظ کا مجموعہ جو ایک اصطلاح کی شکل میں مستعمل ہے۔ حشر سے مراد تعینات عالم کا وحدت کی جانب رجوع۔ نشر وہ بسط ہے جو فیوض الٰہی کی بدولت حقیقت واحدہ کو کثرات کی صورتوں میں ظاہر کرتا ہے۔

حرق : تجلیاتِ جاذبہ کے اواسط جو فنا کی جانب راجع ہوں ان تجلیات کی ابتدا کو برق اور انتہا کو طمث کہا جاتا ہے یعنی صفات خلق کو صفاتِ حق میں گم کر دیا جائے۔

حیا : کسی کی تعظیم کا وہ خیال جو انبساط سے روک دے۔ کسی کے تقدس کا وہ خیال جو شگفتگی اور بیباکی کے راستہ میں سدِّباب ہو۔ بعض صاحبانِ بصیرت کے بقول بارگاہِ الٰہی میں ترکِ دعویٰ بھی حیا ہے۔

حیات : آگاہی، شعور، بروز، کسی شے کا اپنے وجود سے متحد ہونا حیات ہے۔ (اور حیاتِ باری سے سب چیزیں قائم ہیں)

حیرت : اظہارِ حقیقت پر ششدر رہ جانا۔ اس کو دو انداز میں سمجھا جا سکتا ہے۔ ایک حیرت مذموم جو جہالت کا نتیجہ اور تنزل کا سبب ہوتی ہے اور دوسرا انداز حیرت محمود ہے جو علم کے نتیجہ میں عروج و ترقی کا سبب بنتی ہے۔

حضور : مقامِ وحدت، قلب کا خلق سے غافل ہو کر بارگاہِ الٰہی میں حاضر ہونا۔

حسن و جمال : وہ کشش جو کسی اثر پذیر قلب کو اپنی جانب منعطف کرے۔

بابُ الخاء

خاطر : ایک انداز خطاب جو قلب و ضمیر پر وارد ہوتا ہے۔ اصطلاحاً خاطر

کے معنی ہر وہ وارد جو بغیر فکر سابقہ و تدبّر اور عمل کے قلب پر واقع ہو۔ اس کو صوفیا نے خطرہ سے بھی تعبیر کیا ہے۔ خاطر بندے کے اختیار سے خارج ہے اور یہ چار قسم پر ہے۔

۱۔ **خاطرِ ربّانی :** خواطر کی وہ اعلیٰ ترین صنف جو دعوتِ ربّانی دے اور اس دعوت میں کسی طرف سے مزاحمت نہ ہو۔ اس کو سبب اوّل بھی کہا جاتا ہے اور یہ خاطر قوت و نشاط سے بہرہ ور ہوتی ہے۔

۲۔ **خاطرِ مَلَکی :** یہ فریضہ کی ادائیگی پر آمادہ کرتی ہے۔ اس کو الہام بھی کہتے ہیں۔ یہ جس پر وارد ہو اس کی اصلاح کا سبب بھی بنتی ہے۔

۳۔ **خاطرِ نفسانی :** وہ وارد جس میں حظِ نفس موجود ہوں۔ اس کو ہاجس بھی کہتے ہیں۔

۴۔ **خاطرِ شیطانی :** وہ وارد ہے جو مخالفتِ حق پر اُبھارے۔

خَلوَت : تبتّل الی اللہ، انقطاع از ماسوی اللہ، (اصل میں خلوت کا مفہوم یہ ہے) بندہ کو حق تعالیٰ کے ساتھ جو راز و نیاز کی کیفیت حاصل ہو اس میں کسی دوسرے کی مداخلت نہ ہو۔

خطرات : وہ احکام (طریقت) جو قلب پر وارد ہوں۔

خطرہ : وہ داعیہ ہے جو بندہ کو قرب کی دعوت دیتا ہے اور بندہ اس کو دفع کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔

خوف : ناپسندیدہ کام کے وقوع سے ڈرنا۔ اچھے کام کے بارے میں حیطۂ اختیار سے باہر ہونے کا اندیشہ۔ مقامِ سلوک میں خوف علم و معرفت سے پیدا ہوتا ہے اور بقول امام غزالی خوف یقین و معرفت کا اوّل مقام ہے۔ معرفت کے حصول کے بعد خوف پیدا ہوتا ہے اور خوف سے زہد، صبر اور توبہ جنم لیتے ہیں۔

خمّار : لغوی اعتبار سے بادہ فروش، اصطلاح تصوف میں مرشد و شیخ جو مئے توحید سے مخمور کرکے دنیا سے بیگانہ کردے۔ اس لیے خانۂ خمار کو خرابات یا مقامِ وحدت بھی کہا جاتا ہے۔

خُمار : محبّ و محبوب کے درمیان حجاباتِ عزت کا حائل ہونا۔

خُم : جائے وقوف۔

خُم خانہ : غیب و شہود کی منزلیں، مرکز ورودِ تجلیات (اسی لیے قلب کو خمخانہ کہا جاتا ہے)۔

خال : نقطۂ وحدت جو اپنی تمام حقیقتوں کے ساتھ قلب انسانی پر ظاہر ہو۔ اصطلاح تصوّف میں معصیت کی اس ظلمت کو بھی کہا جاتا ہے جو طاعتوں کی نورانیت کے درمیان ہو بشرطیکہ طاعت کے مقابلہ میں معصیت کم ہو۔ جیسے کہ رُخِ زیبا پر خال۔ اس کو باندازِ دگر اس طرح بھی استعمال کیا جاتا ہے: صاحبانِ کمال کے پاس ثروتِ دنیا کا ہونا جوان کے عارضِ نورانی پر بمنزلہ (سیاہی کا دھبہ) خال کے ہے۔ خال کو تصوّف ہی میں نہیں فارسی زبان کے متصوّفانہ ادب میں بھی بہت ہی لطیف پیرایوں میں استعمال کیا گیا ہے۔ اور مشہور صوفی شاعر حافظ شیرازی نے تو محبوب کے خال پر سمر قند اور بخارا کو بھی قربان کردیا۔

اگر آں ترک شیرازی بدست آرد دلِ مارا
بخالِ ہندوش بخشم سمر قند و بخارا را۔

لیکن خال کی ایک جامع و مانع تعریف ان الفاظ میں بھی کی گئی ہے: انسانِ کامل کا دل، خارِ راہ، موانعِ سلوک یا خودی۔

خانقاہ : شیخ کے قیام کی جگہ، عالمِ تنزیہہ، لغوی زبان میں لفظ خانقاہ کا تجزیہ اس طرح کیا جاسکتا ہے کہ یہ فارسی زبان کے دو الفاظ خانہ اور گاہ سے مرکب

ہے جو کثرت استعمال یا معرّب کرتے وقت خانقاہ بنا اور فقرا اور راہِ سلوک کے رہنے کی جگہ کو خانقاہ کہا جانے لگا۔

ختام: مقامِ قرب کی انتہا۔

خرابات: مظاہرِ جلال، خرابیِ عالمِ بشریت۔ عزلت خانہ پیرو مرشد جہاں طالب کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور اس کے ہوش و حواس غائب ہو جاتے ہیں صوفیا خرابات سے عالمِ باہوت (تشبیہہ) بھی مراد لیتے ہیں۔

خراباتی: خودی کی منزل سے آگے بڑھ کر عالمِ نیستی میں استغراق۔ اپنے تمام افعال و حرکات سے اپنی ذات کا ترک نسبت، نفسانی خواہشات اور حیوانی عادات اپنانے والوں کو بھی کبھی خراباتی کہا جاتا ہے۔

خرابی: تدابیر و تصرفات عقلی میں انہماک۔

خِرقہ: وہ لباس ہے جو شیخِ طریقت اپنے مرید کو بیعت لیتے وقت قبل تکمیل یا بعد تکمیل عطا کرتا ہے۔ مشائخ و صوفیا عام طور پر اپنے مرید کو تکمیل مراحل تصوّف کے بعد جو مخصوص قسم کا عبا پہناتے ہیں۔ اس کو اصطلاحِ تصوّف میں خرقۂ خلافت کہا جاتا ہے۔ خرقہ کو دراصل ولایتِ شیخ کا نشان، سایہ یا پرتو کہا جاتا ہے جس سے مرید بتدریج شیخ کا رنگ اختیار کر لیتا ہے۔

خط: برزخِ کبریٰ، دائرۂ وجود، حقیقتِ محمّدی، غیبت و شہود کے درمیان حدِ فاصل۔

خِلافت: شیخ اپنے مرید یا ایسے شخص کو جو رشد و ہدایت کا اہل ہو جب اجازت بیعت دیتا ہے اس کو اصطلاحِ تصوّف میں خلافت کہا جاتا ہے۔

خاتم: نہایت کمال کو پہونچنے والا جس نے تمام مقامات مکمل کر لیے ہوں۔

بابُ الدّال

دال : وہ صولت، شان وشکوہ جو غلبۂ نفس یا داعیۂ نفس کے باعث صادر ہو۔

دف : طلب مطلوب کی جانب اشارہ بعض اوقات دف سے تعبیر کیا جاتا ہے

دارُ الاسباب : دُنیا، عالم ناسوت۔

درۃ البیضا: عقل اوّل سیّد کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اَوّل مَاخلق اللہ العقل، ربّ کائنات نے کائنات میں سب سے پہلے عقل کو پیدا فرمایا۔

دَرویش : کشتۂ انوار تجلی ہونے کے بعد یا اپنی خودی سے منزل فنا تک رسائی کے بعد بقا کو حاصل کرنے والا جو مستغنی عن الغیر ہو جائے۔

دھن : صفت متکلمی، سِرِّ خفی جس کا ادراک محال ہو۔

دریا وساحل: عام طور پر ہستی وجود کو دریا سے تشبیہہ دیتے ہیں، اسی ہستی وجود کے ساحل کو نطق کہا جاتا ہے جسم انسانی کو بھی دریائے ہستی کا ساحل کہا جاتا ہے۔ کیونکہ نطق بھی جسم انسانی کی ایک صفت ہے۔

دوش : ازل، عالم غیب، کبریائی حق۔

دوزخ : تجلی جلال، احکام کثرت، خواہشات نفسانی۔

دوری : عالم کی کیفیات سے آگاہی۔

دُنیا : حق تعالیٰ سے غفلت کا نام۔ شیخ جعفر خلدی فرماتے ہیں، چار چیزوں کا نام

دنیا ہے۔ مال، کلام، طعام، خواب۔ مال سرکش بناتا ہے۔ کلام غافل کرتا ہے سو نسیان پیدا کرتا ہے اور کھانا انسان کو بے ہوش کرتا ہے۔

دیر: خرابات، باطن عارف، عالم تحیر، عالم انسانیت۔ اسے کلیسا بھی کہتے ہیں۔

دیوانہ: خودی سے بے گانہ، اور طلب حق میں حیران و پریشان۔

بابُ الذّال

ذات: وجودِ باری۔

ذکر: اللہ کی یاد، غیراللہ کو فراموش کر کے حضور قلب کے ساتھ قربِ الٰہی کے حصول کی جدّوجہد، زبان سے ذکر اور قلب میں فکر کی کیفیت، ذکر کا شمار افضل عبادات اور بندگی کے اشرف معاملات میں ہے۔ کلمہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہِ اسلام کا اظہار، ایمان کی اصل اور عین ذکر ہے۔ حضرات صوفیائے ذکر کے بہت سے انداز اور طریقے بیان کیے ہیں۔ ذاکر الفاظ میں ذکر کرے۔ مثلاً کلمہ اَللّٰہ یا حَق یا ھُو یا جملہ سُبْحَانَ اللّٰہِ یا لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ زبان سے ادا کرے اس کو ذکرِ جلی کہتے ہیں اور اگر صرف دل میں ان الفاظ کا خیال لایا جائے اور زبان پر الفاظ نہ آئیں تو یہ ذکر خفی ہے۔ صوفیاء کرام کے نزدیک بہترین ذکر یہ ہے کہ جس میں دل اور زبان دونوں مصروف ہوں۔ ذکر کی تعریف یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ ہر وہ چیز جس کے ذریعہ طالب و مطلوب بندہ و خالق میں رابطہ پیدا ہو یا وہ خود رفتگی یا جمالِ یار کے مشاہدہ سے پیدا ہو یا تعلق میں اضافہ ہو۔ اس انداز یا کیفیت کو ذکر کہا جاتا ہے۔

ذوق : آغازِ مبادیٔ تجلیّاتِ الٰہی۔ ذوق سے مراد وہ نورِ عرفانی ہے جو خداوند تعالیٰ اپنی تجلیات سے اولیاء کے قلوب میں بلا کسی ذریعہ کے پیدا فرماتا ہے۔ یا وہ مستی جو عاشق میں شرابِ عشق کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، وہ شوق جو کلام محبوب سُن کر پیدا ہوتا ہے۔ یا وہ خودرفتگی جو جمالِ یار کے مشاہدہ سے پیدا ہوتی ہے۔

ذَھَاب : غیبت اور از خودرفتگی، ذہاب تمام تر غیبت ہی غیبت ہے بعض اربابِ بصیرت نے فرمایا مشاہدۂ محبوب کی محویت میں ہر محسوس شئے کی حس سے قلب کا بے خبر ہوجانا ذہاب ہے۔

بابُ الرّاء

رجا : سخی کی سخاوت پر اعتماد، چشمِ حال سے جمالِ یار کو دیکھنا۔ حسن۔ عدہ پر دل کی شادمانی، رجا کی تولید محبت سے ہوتی ہے۔ جبکہ خوفِ سالک مبداء علم و معرفت ہے۔

رضا : (۱) منزلِ سلوک کا اعلیٰ مقام جو مقامات کی انتہا ہے۔
(۲) مرضیٔ الٰہی پر شاکر ہونا (جس کا ادنیٰ مرتبہ صبر اور اعلیٰ مرتبہ تسلیم ہے)

رمس : قلب سے نفی علین کرنے والی کیفیت۔

رُوح : امرِ ربّی، لطیفۂ بدنی کا رب، حیاتِ حسی کا مصدر، قوائے نفسانی پر فیضانِ حیات کا منبع۔ اس کو اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ رُوح ایک ایسی

چیز ہے جس کے جسم میں موجود رہنے سے جسم میں زندگی رہتی ہے اور جس کے نکل جانے سے جسم مردہ ہو جاتا ہے۔ حرکتِ حیات کا سبب قریبی رُوح ہی ہے جو ہر چیز میں جاری و ساری ہے۔ رُوح کے کئی مدارج ہیں۔ حیوانی رُوح نباتاتی رُوح سے افضل ہے جبکہ رُوحِ انسانی رُوحِ حیوانی سے افضل ہے۔ روحِ انسانی تین اجزا پر منقسم ہے اور ہر قسم پر روح کا اطلاق ہوتا ہے۔

رُوحِ حیوانی : وہ ہوائے لطیف جو جسم میں قبولیتِ حیات کی صلاحیت پیدا کر کے حس و حرکت پیدا کرے۔

رُوحِ انسانی : حضرت علیم کی شعاع علم جو مادہ (نطفہ) انسانی پر پڑتی ہے اور رحم مادر میں تخلیق انسانی کی تکمیل کا سبب بنتی ہے۔

رُوحُ القدس: سِرِّالٰہی، وجودِ ساری، رُوح الارواح۔

رفت : عالمِ علوی سے عالمِ سفلی کی جانب تنزل۔

رشحات : لُغوی معنی قطرات کے ہیں۔ اصطلاحِ تصوّف میں وہ علوم و فیوض معارف و حقائق مُراد ہوتے ہیں جن کا تقاطر سالک کے قلب پر عالمِ قدس سے ہوتا ہے۔

رسم : وہ عبادتیں جو عادتاً بلا نیت تقربِ حق ادا کی جائیں۔ کبھی رسم سے خلق یا صفاتِ خلق مراد ہوتی ہیں۔

ردا : سالک میں صفاتِ حق کا ظہور یا صفاتِ حق میں سالک کا ظہور۔ یا اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں کہ سالک کا صفاتِ حق اپنانا۔

راحت : وہ امور جو قلبی ارادہ کے مطابق پیش آئیں۔

رنج اوامر و نواہی۔

رمز : طاعت میں اعمال سے قطع نظر کرنے والا جو رموز و حقائق بلا تکلف بیان کرے۔

رویت : وہ مشاہدۂ بصری جس کا عالم دنیا سے تعلق ہو یا عالم آخرت سے بعض حضرات نے فرمایا کہ کسی چیز کو آنکھ سے دیکھنا۔

ریاضت : تہذیبِ اخلاق، تزکیۂ نفس اور اوصاف ملکوتی کے حصول میں مشقت برداشت کرنا۔

رین : کفر و ضلالت کا وہ حجاب جو دل پر پڑا رہتا ہے جس کا کشف ایمان کے بغیر نہیں ہوتا۔ رب تعالےٰ کا ارشاد ہے:

کلّا بل ران علےٰ قلوبھم ما کانوا یکسبون۔

ریحان : وہ نور جو ریاضت اور صفائے باطن سے حاصل ہوتا ہے۔

ریا : نمود و نمائش کی غرض سے ریاضت کرنا اور یادِ الٰہی سے غافل ہونا۔ نمود و نمائش کا جذبہ شامل ہونے کے باوجود اگر خلوصِ نیت کے ساتھ کی جانے والی عبادت کا پتہ چل جائے/ ظاہر ہو جائے تو اس کو ریا نہیں کہیں گے۔ (ریا کا مسکن قلب ہے اعمال سے اس کا تعلق نہیں۔)

رقیب : وہ چیز جو محب و محبوب کے درمیان رخنہ اندازی کے درپے ہو۔ اسے نفس امّارہ اور حواس خمسہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ لغت میں رقیب کے معنی یہ کیے گئے ہیں' پاسبان، نگہبان، اور وہ دو شخص جو ایک ہی شخصیت پر عاشق ہوں۔ ہر ایک دوسرے کا رقیب کہلاتا ہے کیونکہ ہر ایک دوسرے سے معشوق کی نگہبانی۔ حفاظت اور بچاؤ کرتا ہے۔

بابُ الزّاء

زُھد : زہد وہ کیفیت ہے جو سالک کو مقاماتِ طریقت میں سے کسی مقام کے حصول کے لیے آمادہ و مستعد کرے۔ اسی وجہ سے ورع کو زہد قرار دیا گیا ہے۔ صوفیائے کرام نے اپنے اپنے انداز میں زہد کی تعریف کی ہے۔ ایک صاحب نے فرمایا کہ زہد دنیا میں ٹاٹ پہننا اور جو کی روٹی کھانے کا نام نہیں ہے بلکہ دنیا سے دل نہ لگانا اور اپنی آرزوؤں اور اُمیدوں کو محدود و مختصر کرنا ہے۔ ایک صاحبِ دل نے فرمایا کہ بندگانِ خدا کا خدا کی طرف متوجہ ہونا زہد ہے۔ ایک صاحب کا ارشاد ہے کہ زہد تین حروف سے بنا ہوا لفظ ہے۔ 'ز' سے مراد ترکِ زینت ہے۔ 'ہ' سے مراد ترک ہوا ہے (یعنی ترک خواہشات) اور 'د' سے ترک دنیا مُراد ہے۔

زاھد : سیدِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کوئی بندہ دنیا میں زاہد نہیں ہو سکتا مگر وہ جس کے دل میں اللہ تعالیٰ نے حکمت کو ثابت فرمایا اور اسی کے ساتھ اس کی زبان کو گویا کر دیا۔ دنیا کے عیوب اس کو دکھا دیے اور اس کو دنیا سے دارالسلام کی جانب سلامتی کے ساتھ نکال لیا۔

زاھدِ خشک : جاہل، ریاکار، جس میں بوئے عشق نہ ہو۔

زبان : اسرارِ الٰہی۔

زر : ریاضت و مجاہدہ سے کنایہ ہے کیونکہ ریاضت و مجاہدہ کے ذریعہ ہی سالک سفرِ آخرت طے کرتا ہے اس لیے ریاضت و مجاہدہ کو زر کہتے ہیں۔

زلف : سلسلۂ تعینات، جذبِ الٰہی، مقام رازو اخفا، مظاہر کثرت پریشانی

ذائقہ : زبان کی لذتوں کا محل۔
ذہن : سالک کی یکجہتی و یک رنگی، دین و یقین کی کیفیات میں استقامت۔
زندگی : محبوب کی نگاہ میں مقبولیت اور اس کی برعکس حالت موت کہلاتی ہے۔

بابُ السّین

سابقہ : عنایت ازلی جو تنزیل کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ سیرالی السلوک میں مرید و منتہی کے درمیان متوسط مقام۔

سالک : (۱) قوت علم اور قوت حال سے مقامات کی سیر میں مشغول ہونے والا۔
(۲) یا وہ شخص جس کا علم عین الیقین کی منزل پر پہونچ چکا ہو۔ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ سالک وہ ہوتا ہے جو خالق کائنات تک رسائی حاصل ہونے والے راستہ پر کشف عیانی کے طریقہ پر گامزن ہو۔ راہ سلوک پہ چلنے والے کو سالک کہتے ہیں۔ تصوف میں اس کو درجات کے اعتبار سے سالک مجذوب اور کبھی مجذوب سالک بھی کہا جاتا ہے۔

سحق : قہرالٰہی کے سامنے بندہ کا بیخود و بے بس ہو جانا۔

سِر : وہ نورانیت جس سے صاحبانِ دل اور راسخین فی العلم ہی واقف ہوں۔ بعض حضرات نے کہا کہ دوستی کے حال کو چھپانا سر ہے۔

سرّ السرّ : ایسا وصف ہے جو اللہ رب العلمین کے ساتھ مخصوص ہے۔

سرّ العلم : حقیقت علم کو کہتے ہیں یا بقول علامہ کاشانی حقیقت علم سرّ العلم ہے۔

سرالحال : مراد الٰہی کو سمجھنا۔

سفر : بندہ کے ساتھ قلب کی توجہ کا نام۔ بعض حضرات کے نزدیک ایک مقام سے دوسرے مقام تک حرکت ہونی۔ سفر کی ابتدا اس وقت ہوتی ہے جب بندہ [illegible] تجلیات افعالی سے متوجہ ہوتا ہے۔ سفر چار ہیں۔ سفر اول سے [illegible] کثرت کا رفع ہو جاتا ہے۔ اس کا نام سیر الی اللہ ہے۔ [illegible] کی طرف سیر، جو قلب کا انتہائی مقام ہے۔ سفر [illegible] سے حجابات وحدت کا رفع ہو جاتا ہے۔ اس کو سیر فی اللہ کہتے ہیں [illegible] صفات خداوندی سے بندہ متصف ہو جائے اور اسمائے الٰہیہ کا تحقق ہو جائے۔ یہ وسیلہ حق ہے اور روح کا مقام نہایت ہے۔ سفر ثالث عین جمع اور حضرت احدیت کی جانب ترقی ہے۔ اس منزل پر اگر دوئی باقی رہ جائے تو یہ مقام قاب قوسین ہوگا۔ اگر دوئی اور مغائرت ختم ہو جاتی ہے تو یہ ولایت کا مقام نہایت ہوتا ہے۔ سفر رابع سیر باللہ عن اللہ۔ یہ مقام بقا بعد فنا اور فرق از جمع ہے۔

سفرہ : ترک امر کو کہتے ہیں۔

سُکر : لغت میں مستی کو کہتے ہیں لیکن اصطلاح میں کسی وارد قوی کے باعث خود سے بیگانہ اور بیخود ہو جانا۔ حیرت، دہشت، غایت بیخودی و مدہوشی، تعطل عقل جو مشاہدۂ جمال معشوق کا نتیجہ ہو۔ یہ حالت غیبت سے تقویت پاتی ہے اور لطف و لذت کا باعث ہوتی ہے۔

سواد الوجہ فی الدارین: اس طرح فنا فی اللہ ہو جانا کہ سالک کا ماسویٰ اللہ سے کوئی تعلق باقی نہ رہے۔ اسی کا نام فقر حقیقی، بازگشت اور عدم اصلی ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ جب منزل فقر تمام ہوگئی تو بس اللہ ہی اللہ ہے۔

سوال : طلب حقیقت۔
سوادِ اعظم : سالک کی پسندیدہ منزل کا حصول۔ نہایت انوار اور شب یلدا بھی سوادِ اعظم کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔
سوز و ساز : فنا و بقا اپنے تمام لوازمہ و نتائج کے ساتھ۔
سہ جادہ : شریعت، طریقت اور حقیقت کا مجموعہ۔ یعنی تین راستے جو منزلِ مقصود تک پہونچاتے ہیں۔
سیر و طیر : سالک کا ایک حال سے دوسرے حال، ایک عمل سے دوسرے عمل یا ایک تجلّی سے دُوسری تجلّی میں منتقل ہونا سیر یا طیر کہلاتا ہے۔ اگر یہ منازل کشف و کرامت کے واسطہ سے حاصل ہوں تو اس کو سیر کہیں گے اور اگر یہ منازل بلا کشف و کرامت طے ہو جائیں تو اس کو طیر کہیں گے۔ یہ راستہ جلد اور آسانی سے طے ہوتا ہے۔ زبانِ تصوّف میں اس کو سلوکِ اَتم کہا جاتا ہے۔
سیمرغ : ذاتِ مطلق یا عقلِ کُل۔
سِیم : ظاہر و باطن کے تصفیہ کا دوسرا نام۔
سَماع : دل کے کان سے حقیقت کو پانا اور دل کی سمجھ سے حقیقت کو سمجھنا۔ مخلوق کے کلام کی موجودگی میں حق کے اشاروں سے واقف ہونا۔ جو آواز ظاہری کانوں سے ٹکراتی ہے اس سے ترقی کر کے اس حالت کو جاننا جو رازہائے باطن کے "جمع" کا سبب بنے۔ سماعِ غیب کے خطاب کی طرف دل کو لگانے کا نام ہے۔ تصوّف میں سماع سے مُراد وہ مجلس بھی ہوتی ہے جہاں اہلِ صفا حظِ نفسانی سے مجرد اور عادتِ شہوانی سے بے تعلق ہو کر صدق و صفا کے ساتھ طلبِ الٰہی کے ذوق و شوق میں جمع ہوں اور ضروری شرائط کی پابندی، آداب کا لحاظ، اصحابِ حال کا توحید و عشقِ الٰہی میں ڈوبا ہوا موزوں کلام حسن

صوت اور دلکش لحن میں سُنا جاتے اور یہ اجتماع از اوّل تا آخر تقرب الٰہی کی نیت سے ہو اس میں کوئی اور جذبہ شامل نہ ہو۔

جو مجالسِ سماع ان پابندیوں سے آزاد ہوں ان کو تصوّف میں سماع نہیں کہا جاتا۔ رسمی اور نمائشی اجتماعات کو تصوّف کے سماع سے کوئی تعلق نہیں۔ اس سلسلہ میں بہت کچھ لکھنا اور لکھا جانا چاہیے۔ کتاب کی طوالت کا خوف اگر دامن گیر نہ ہوتا تو اس ہدایت پر خود بھی عمل پیرا ہوتے لیکن اب یہ فریضہ ان لوگوں کے سپرد ہے جو تصوّف کے سلسلہ میں تفصیلاً کچھ لکھنا چاہتے ہیں

بابُ الشّین

شاهد : حق باعتبار حضور وظہور، فروغ نور تجلّی مخصوص بارواح طیبہ، مشاہدہ کے اثر سے دل پر مرتب ہونے والی کیفیات واثرات اگر غلبۂ علم کا نتیجہ ہوں تو شاہدِ علم کہلائیں گے۔ اگر غلبۂ وجد کا نتیجہ ہوں تو شاہد حق۔

شجرہ : نفسِ انسانی، ابنِ عربی نے اس سے انسان کامل کو مُراد لیا ہے۔

شُرب : (۱) طاعت کی حلاوت، کرامت کی لذّت اور انس سے حاصل ہونے والی راحت۔ (۲) تجلیات کی درمیانی کیفیت جو تجلیات صفاتی کے آثار و نتائج سے مرتب ہو۔

شطح : اصطلاحِ تصوّف میں اس کی جمع "شطحیات" ہے۔ لغوی اعتبار سے شطح کے معنی "حرکت" ہیں لیکن عارفوں کی دُنیا میں وجد کرنے والوں کی وجد کی تیز کیفیت کو "شطح" کہتے ہیں۔ شطحیات سے وہ کلمات مُراد ہوتے ہیں جو صوفیا کی زبان سے مستی، شوق اور غلبۂ حال میں بے اختیار صادر ہو جاتے

ہیں جو بظاہر خلاف شریعت معلوم ہوتے ہیں مگر باطنی طور پر ان میں کسی سِر کی جانب اشارہ ہوتا ہے جسے ہر شخص نہیں سمجھ سکتا۔

شُہود : رویت حق بحق۔

شَواہدُ الحق : حقیقت اکوان کا نام ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے مکوّن کی شہادت دیتی ہے۔

شواہدُ التَّوحید : تعینات اشیاء کو کہتے ہیں کیونکہ ہر شئے تعین خاص کے ساتھ یکتائی ہے۔ ففی کلّ شئ لہ آیۃ تدلّ علے انّہ واحد۔

شَواہدُ الاَسماء : اکوان کے احوال و اوصاف و افعال کا اختلاف جیسے مرزوق کی شہادت رازق کے بارے میں اور "حیی" کی شہادت "محی" پر ہے۔

شؤن : افعال کو کہتے ہیں۔

شؤن ذاتیہ : ذات احدیت میں اعیان و حقائق کے نقوش کا اعتبار جس طرح بیج یا گٹھلی میں درخت اپنے لوازم کے ساتھ۔

شیخ : ہادئ طریقت، رہنما، اُستاد، طالبانِ حق کو تعلیم و تربیت، توسل تصرّف اور فیضان کے ذریعہ بارگاہِ الٰہی سے روشناس کرانے والا۔ ایسا انسان جو علوم شریعت، طریقت اور حقیقت میں تکمیل کی منزل تک پہونچ چکا ہو۔ اصحاب تصوف شیخ کے تین انداز بتلاتے ہیں:

شیخ کامل وہ ہوتا ہے جو خود تو کامل ہو لیکن دوسروں کی تکمیل نہ کرا سکے۔ البتہ تصرف کی ابتدائی تعلیم دے سکے۔

شیخ مُکمّل، جو خود بھی کامل ہو اور دوسروں کی بھی تکمیل کرا سکے۔ یہ صاحب حال ہوتا ہے۔

شیخ اکمل، جو خود بھی کامل ہو اور دوسروں کی تکمیل کی اہلیت رکھتا ہو لیکن غلبۂ

حال کی وجہ سے دوسروں کی طرف توجہ نہ دے سکے۔

شگوفہ : اعلیٰ مدارج تصوّف۔

شمائل : جمالی وجلالی خصائل کا امتزاج۔

شمع : نورِ عرفان جو قلب سالک کو منوّر کرے۔

شوق : محبوب کی ملاقات کے لیے قلبی کیفیات۔

شہادت : خالق کی رضا کے حصول کے لیے تن، من، دھن قربان کر دینا۔ شریعت کی زبان میں شہادت کی دو قسمیں ہیں۔ (صغریٰ) وہ شہادت ہے کہ راہِ حق میں جان کو قربانی کے لیے پیش کیا جائے اور کبریٰ سے مُراد وہ شہادت ہے کہ بندۂ مومن اپنی رضا کو رضائے ربّ پر قربان کر دے۔ ہوا و ہوس کو چھوڑ کر طلب و رضائے ربّ کی منزل اختیار کرے۔

شہر : وجودِ مطلق۔

شیدا : تارک الدنیا، صاحبِ جذب وشوق، مستِ الست۔

شرود : آفتوں، حجابوں اور بے قراری سے نجات طلب کرنا۔

بابُ الصّاد

صَبُر : اللہ ربّ العٰلمین کے سامنے اپنے نفس کو جزع وفزع سے باز رکھنا نیز ناگواریوں کو خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کرنا اور ترش رُو نہ ہونے کا نام صبر ہے۔ اس کی انتہائی منزل توکّل کہلاتی ہے۔ ابو محمد جریری فرماتے ہیں کہ مصیبت کے وقت سکون کا مظاہرہ صبر ہے۔ شیخ عمرو بن عثمان مکّی نے فرمایا کہ اللہ ربّ العالمین کے حکم کی تعمیل، اس پر استقامت کا مظاہرہ اور خندہ پیشانی کے ساتھ

مصیبت کو برداشت کرنا صبر ہے۔ ایک اور صاحبِ وقت نے فرمایا مرضی کے مطابق کام نہ ہونے پر مشیّت الٰہی پر انحصار کرنا اور کلمۂ شکایت زبان پر نہ لانا صبر ہے۔

صَحو : غیبت کی منزل سے احساس کی جانب عارف باللہ کی واپسی یا بے خودی کے بعد احساس کی کیفیت حاصل ہونا (یہ سکر کا مدِ مقابل ہے)۔

صاحب الزماں : صاحبِ وقت، ایسی حقائق اشیاء پر مطلع ہونے والا جو حکمِ زماں سے خارج ہوں۔

صبا : وہ ہوا جو صبح کے وقت عرش کے نیچے سے چلتی ہے یا وہ خنک و لطیف ہوا یا نسیم خوشگوار جس سے گلہائے رنگا رنگ کھلتے ہیں خیر پیدا جارنے والے دواعی۔

صحق : تجلی ربانی کے وقت فناء الفنا کی منزل۔

صَدا : انعکاسِ صوت، گنبد جنگل یا ویرانہ کی آوازِ بازگشت۔

صِفت : ذاتی طور پر قائم نہ رہنے والی چیز، کسی شخص یا چیز میں پائی جانے والی خوبیاں۔

صِفاتِ جلالی : وہ صفات جو اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلال کو ظاہر کریں۔

صفاتِ جمالی : اللہ تعالیٰ کے وہ صفات جو اس کے لطف و کرم کو ظاہر کریں۔

صفاتِ ذاتی : وہ خوبیاں جو کسی ذات میں پائی جائیں اور ان خوبیوں کی ضد یا عکس اس کے شایانِ شان نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کی صفت قدرت و عزت و عظمت۔

صفاتِ فعلی : ایسی صفات جن کے حامل کا ان صفات کی ضد سے متصف ہونا بھی ممکن ہو جیسے رضا، رحمت، سخط و غضب۔

صاحبِ تلوین : مغلوب الحال یا ایسا مبتدی جس نے ابھی وادیٔ تصوّف میں قدم رکھا ہو۔

صاحبِ تمکین : وہ منتہی جو تابع حال نہ ہو یعنی حال کی آمد و رفت اور اس کا قیام اس کے قبضہ و اختیار میں ہو ایسی شخصیت کو ابوالحال بھی کہا جاتا ہے۔

صاحبِ خدمت : اللہ رب العالمین کے وہ بندے جو اپنی کیفیت وصلاحیت کو ظاہر کیے بغیر امورِ تکوینی کے انتظام و انصرام کی خدمت انجام دیتے ہیں۔ انھیں اولیائے ظاہر کے مقابلہ میں اولیائے مستور بھی کہا جاتا ہے۔ یہ رجال الغیب کے نام سے بھی یاد کیے جاتے ہیں۔

صَلاح : نیکی، ہمیشہ عبادتِ الٰہی میں اشتغال رکھنا۔

صَالح : صادق فی اللہ یعنی وہ شخص جو ہر کام رضائے رب کے لیے کرے لیکن ان کاموں کے سبب دُنیا و عقبیٰ میں جنّت کا متمنّی اور دوزخ سے ترساں ہو۔

صلح : اعمال و عبادات کا شرف قبولیت حاصل کرلینا۔

صَمَدِیّت : سلوک کی منازل میں سے ایک منزل ہے جہاں پہونچ کر انسان صفاتِ بشری سے کنارہ کش ہوکر شہودِ ذات کے سُرور میں صفاتِ ملکوتی حاصل کرلیتا ہے اور ایسا محو ہوتا ہے کہ اکل و شرب کا ہوش نہیں رہتا۔

صَنم : حقیقت روحی، صورتِ صفاتی کی تجلّی کا ظہور۔

صراطِ مستقیم : کشف کی جانب لے جانے والا راستہ۔

صفوت : برگزیدگی، صفائی، تزکیہ، اصطلاحِ تصوف میں ان صفات کے حامل کو صاحبانِ صفوت کہا جاتا ہے کیونکہ ان کے دل غیریت کی کدورت سے پاک ہوتے ہیں۔

صُوَرِ کونیہ : موجوداتِ خارجیہ، جو عالمِ واقعہ میں موجود ہوں۔

صَومعہ : لغت میں عبادت خانہ کے معنی میں مستعمل ہے لیکن اصطلاح میں عیسائیوں کے عبادت خانہ کے لیے بولا جاتا ہے تصوّف میں صومعہ سے مُراد مقامِ تنزیہہ ہے۔

بابُ الضّاد

ضَبط : حدّود کے اندر رہ کر کسی چیز کی نگرانی۔

ضیا : نورِ مخلوط بہ ظلمات کو صاحبانِ تصوف نے ضیا کہا ہے۔ لغت میں ضیا مطلق روشنی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ صوفیا نے فرمایا ہے ضیا نور سے قوی ہوتی ہے اور نور سنا (روشنی) سے قوی ہوتا ہے۔

بابُ الطّاء

طریقت : سیرِ سالکاں یا روشِ اربابِ حال، تہذیبِ اخلاق، بُری عادتوں کو اچھی عادتوں سے تبدیل کرنا، اسی کو سفر در وطن بھی کہا جاتا ہے۔ طریقت کے معنی کو سمجھنے کے لیے اس بات کو جاننا ضروری ہے کہ حقیقت مغز اور شریعت اس کا پوست اور چھلکا ہے۔ طریقت ان دونوں حقیقت و شریعت کے درمیان ایک برزخ یا رابطہ ہے۔ اس کو بانداز دگر یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ شریعت نسخہ ہے (ازالۂ مرض کے لیے مجوزہ دوائیں) اور طریقت اس کا درست استعمال۔ حقیقت اس نسخہ کے صحیح استعمال سے نتائج کا حصول ہے۔ روحانی زندگی میں ترقی حاصل کرنے کے لیے سفر اور سیر کے مقامات و منازل سے گزرنا ہوتا ہے۔ صاحبِ کتاب "اللمع" نے طریقت کے لیے یہ سات مقامات بتلاتے ہیں۔ توبہ، ورع، زہد، فقر، صبر، توکل، اور رضا۔ ان مقامات کو یکے بعد دیگرے طے کرنا طریقت ہے۔ (اصطلاحاتِ تصوّف کا عموماً اور مصطلحاتِ طریقت کا خصوصاً اس مختصر

رسالہ میں تفصیلاً بیان کرنا اور اُسے ضبطِ تحریر میں لانا ممکن نہیں۔ یہاں کوزہ میں دریا کو بھرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ ہم کس قدر کامیاب ہوتے ہیں۔

طَمس : عین کی ایسی نفی کہ بعد میں اس کا اثر بھی نہ رہ جائے۔ صفات باری میں صفات بندگی کا فنا ہو جانا۔ اس کو مختصر الفاظ میں فنائے صفاتی بھی کہا جاسکتا ہے۔

طَوَارِق : راتوں کو کی جانے والی مناجاتوں یا اذکار میں قلب پر کسی واردات کا طاری ہونا۔

طَوَالِع : انوار معارف سے قلب کا منوّر ہونا یا وہ کیفیات جو اسمائے الٰہیہ کے تجلیات کی ابتدا میں سالک میں پیدا ہو کر نورِ باطن سے منوّر کردیں۔

طاھر : مجاہدہ و ریاضت سے اپنے اندر پاکیزگی پیدا کرنے والا (اس طہارت و پاکیزگی کی وجہ سے ذات باری اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتی ہے)۔

طائر : اعیان ثابتہ، محل صورِ علمیہ، تقدیر یا علم الٰہی، فرشتگان مقرب۔

طبیب روحانی : شیخ کامل۔

طرب : ذاتِ باری کے ساتھ انس اور اس کے سبب سرورِ قلبی کا حصول۔

طراوت : ذاتِ باری کی جانب سے اسبابِ تخلیق میں انوار کا ظہور۔

طلب : ذاتِ باری کے ساتھ ایسی محبت جو دنیاوی اندازوں سے ماوراء ہو۔

طمانیت : حق تعالیٰ کے ساتھ سالک کے قلب و نفس کی ایسی کیفیت جو سکون و قرار کی مظہر ہو۔

طورِ ایمن : نفسِ انسانی۔

بابُ الظّاء

ظِلّ : ظہور کے تمام انداز اور تعینات، وہ وجود اضافی جو اعیان ممکنہ اور تعینات کے ساتھ ظاہر ہوں۔ ظلمت و عدمیت، اس کی ایک تعریف وجود خارجی بھی کی جاتی ہے۔ وہ نور جو صور معدومات میں ظاہر ہو وہ ظلّ ہے۔

ظُلمت : لغوی معنی تیرگی اور اندھیرے کے آتے ہیں۔ اصطلاحِ تصوّف میں اس کا اطلاق اس علم ذات پر کیا جاتا ہے جو اس کے غیر سے منکشف نہیں ہوتا۔

ظِلّ اللہ : انسانِ کامل جو حضرت واحدیت سے متحقق ہو۔

بابُ العین

عارف : صبر کی دولت سے مالا مال، صرف علم ہی سے نہیں بلکہ صفاتِ باری کا بطریق حال و مکاشفہ جاننے والا۔ موحد کا دُوسرا نام عارف ہے۔ اس کو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ عارف وہ ہے جس کو اللہ نے اپنی ذات، صفات، اسماء و افعال کا مُشاہدہ کرایا ہو اور معرفت یہ ہے کہ جس میں شہود کی گفتگو کی جائے۔

عالِم : وہ شخص جس نے ذات و صفات و اسمائے الٰہی کے متعلق جو کچھ حاصل کیا ہو وہ بذریعہ علم الیقین ہو اس میں کشف و شہود کا دخل نہ ہو۔

عالَم : ماسوی اللہ کو عالَم کہا جاتا ہے۔ مخلوقات خداوندی کو بھی عالَم کہتے ہیں۔ ایک صوفی فرماتے ہیں وجود عالَم ظلّ ہے اور وجود ظلّی کے صرف یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ وجود باری جو صورت ممکنات میں ظہور فرما ہو۔ لہٰذا عالم صورت حق

ہے اور حق تعالیٰ اس کی رُوح۔ اس لیے نبی مکرّم صلی اللہ علیہ وسلّم کو رُوحِ عالم کہا جاتا ہے۔

عَالَمِ جبروت : مرتبۂ صفاتِ الٰہی، عالمِ لاہوت، عالمِ ذاتِ خداوندی۔

عَالَمِ الامر: عالمِ ملکوت و عالمِ غیب، عالمِ ناسوت، عالمِ فانی، دنیا و عالمِ الارواح کو کہا جاتا ہے جو بلا مدّت و مادّہ حکمِ الٰہی سے وجود میں آیا۔

عَالَمِ المخلوقات: عالم الشہادۃ جو مادّہ سے وجود میں آیا ہو

عدل : ہر چیز کا اس کی اصل جگہ پر رکھنا عدل ہے۔

عرش : لغوی اعتبار سے تخت کے معنی میں آتا ہے، وہ مقام جہاں ربِّ اکرم اپنی شان کے مطابق مقام فرماتے ہوتے ہے۔

عرض : قائم بالغیر یعنی جس کا وجود جوہر سے قائم ہو۔

عقل : عالمِ تمیز، قوتِ امتیازی، حضرات صوفیا اس کو "مدرکِ علوم" کے معنی میں استعمال کرتے ہیں لیکن یہ بہت سے دُوسرے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے۔

عقلِ معاش : وہ نورِ ایمانی جو قانونِ بحری میں وزن کیا گیا ہو اور جس کا ادراک بغیر آلۂ فکر کے نہ ہو سکتا ہو عقلِ معاش کی کسوٹی کو فکر کہتے ہیں اور اس کا ہم پلّہ لفظ عادت ہے اور اس کی ایک بہت طبیعت ہے۔

عقلِ اوّل : نورِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلّم کو عقلِ اوّل کہا جاتا ہے اور کنایتاً کبھی جنابِ جبریل کو صاحبِ غیاث اللغات نے کہا ہے نو فرشتوں میں سے پہلا فرشتہ۔ عقلِ اوّل کو جوہرِ اوّل بھی کہتے ہیں۔

علائق : طالبانِ طریقت جن اسباب سے تعلق پیدا کر کے اپنی مُراد کو حاصل کرنے سے محروم رہتے ہیں۔

علم باللہ وہ علم معرفت ہے جس کے ذریعہ تمام بزرگوں نے معرفت خداوندی

حاصل کی اور جب تک اس کی ذات سے تعارف نہ ہوا یہ حضرات بذات خود اس کو پہچان نہیں سکے۔ معرفت الٰہی کی غرض و غایت اس کی جانب سے ہدایت و اعلام ہے جس کے بغیر علم باللہ کا حصول ممکن نہیں۔

عشق: افراطِ محبت، محبت کا انتہائی غلبہ، بیقرار ہو کر خود کو گم کر دینا، فقدان ذات، دوست کی جدائی پر بے صبری۔ ؎

عاشقی چیست بگو بندۂ جاناں بودن
دل بدستِ دگرے دادن و حیراں بودن

علم مع اللہ: درجات اولیا اور مقاماتِ سلوک کا بیان علم مع اللہ ہے۔ وہ علم یا معرفت جو بغیر اتباعِ شریعت کے حاصل ہو، اس کی صحت یقینی نہیں ہو سکتی۔ اتباعِ شریعت یا احکام شریعت پر عمل مقامات سے واقفیت کے بغیر صحیح طرح نہیں ہو سکتا۔

علم من اللہ: علم شریعت کا دوسرا نام ہے۔

علم الیقین: احکام و اوامر اور دنیاوی معاملات کا علم ہے۔ علم الیقین مجاہدہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔ علم الیقین کے ذریعہ عین الیقین اور اسرار و حقائق کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کی ایک اور تعریف اس طرح کی جاتی ہے کہ یہ وہ علم یقینی ہے جو دلائل و براہین سے حاصل کیا گیا ہو۔

عماء: مرتبۂ احدیت، جس کو سوائے اس کے اور کوئی نہیں جان سکتا اور وہ حجاب جلال میں ہے۔ نفس رحمانی، تعین و تجلی ثانی۔

عید: تجلیات و واردات قلبی جو اعمال کے نتیجہ میں وارد ہوں۔

عبادت: نیک اعمال بغیر کسی امید کے محض اللہ کی رضا کے لیے انجام دینا۔

عبودیت: بندہ کا اللہ کی معیت میں مرتبۂ الٰہیہ سے خلق کی طرف لوٹ آنا، شریعت

کی تعلیمات کو دستور العمل بنانا۔

عدم : اعیان ثابتہ۔

عُزلت : گوشہ نشینی۔

عُقاب : عقل اوّل، قلم اعلیٰ۔

عُقبیٰ : اعمالِ صالحہ کے ساتھ وہ حجاب جو مشاہدۂ ذات میں حائل ہوں۔

عِلّت : کسی سبب یا بلا کسی سبب حق تعالیٰ کی جانب سے بندہ کو تنبیہہ۔

عَلَف : شہوات نفسانی یا وہ کام جس سے نفس کو حظ حاصل ہو۔

عنقا : ہیولہ، کیونکہ وہ دیکھنے میں نہیں آتا۔

عین : سالک کا ذات حق میں محو ہونا اور لذتِ وصال پانا۔

عین ثابت : آئینۂ عالم جو علم الٰہی میں کائنات کی تخلیق سے قبل موجود تھا۔ اب بھی ہے۔ اور آئندہ بھی رہے گا۔ خارج میں معدوم ہے

عیش : دوام حضوری۔

باب الغین

غَبغَب : لطف قہر آمیز۔

غُراب : جسم کلی سے کنایہ ہے (جسم کی تعریف جسم کے ذیل میں گذر چکی ہے)۔

غربت : طلبِ مقصود میں وطن چھوٹنے کا غم۔

غم : طلب معشوق، محنت، قبض و بند۔

غم زدہ : خوف و رجاء، التفات و بے التفاتی، لطف و قہر، قضا و قدر ان کیفیات کی درمیانی حالت۔

غمکدہ : دنیا یا تصوف کی زبان میں مستورین و محجوبین کا مقام۔

غنچہ : تخلیقِ عالم سے قبل عالم کی حقیقت۔

غوث : مدارجِ سلوک میں قطبیت سے اعلیٰ مرتبہ، فریاد رس۔

غَیبُت : اپنے وجود کو فراموش کر کے ذاتِ احدیت میں مستغرق ہو جانا۔

غیر : عالمِ کون۔

غیرت : تصوف میں اس کے دو انداز ہیں۔ غیرت عن الخلق اور غیرت عن الحق۔
غیرت عن الخلق یہ ہے کہ بندہ گناہوں پر شرمسار رہے۔ حقوق العباد کا خیال رکھے۔
اور غیرت عن الحق سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے جو اَسرار اس پر منکشف ہوں اُن
کو ظاہر نہ کرے اور خاصانِ خدا کے ساتھ مؤدب رہے۔

غین : قلب پر لطیف پردہ جو تزکیۂ قلب کے ساتھ مجلّٰی ہوتا رہتا ہے جو نورِ تجلّی کے
انعکاس سے اپنے وجود کو زائل کر لیتا ہے۔

غلبہ : وہ قلبی حالت جس میں سالک کے لیے سبب کا لحاظ اور ادب کی
رعایت ناممکن ہو۔

بابُ الفاء

فَترَت : ضعف، ناتوانی، سستی، ابتداء سلوک میں وہ چھپی ہوئی حدت جو
سالک کو گرماتی ہے۔ لیکن اہم معنی دو پیغمبروں کی بعثت اور ان کے تبلیغی کارناموں
کے درمیان کا وقفہ۔

فَرق مشاہدۂ عبودیت۔ خلق کے باعث حق سے احتجاب۔ فرق کی دو قسمیں ہیں:

فرق اوّل : حق کے مستور اور خلق کے ظاہر ہونے کی وہ کیفیت جو ابتدا میں سالک

...ہوتی ہے۔

فرق ثانی: رویت وحدت کے باوجود شہود حق کا حصول۔ حجاب کثرت کا وحدت میں مشاہدہ۔ یا اس طرح بھی کہہ سکتے ہیں رویت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت بایں انداز کہ ایک دوسرے کے لیے حجاب نہ ہوں۔

فقر: غنیٰ اور اس سے رغبت کے فقدان کو فقر کہتے ہیں۔ دارین سے منہ موڑ لینا، فنا فی اللہ ہو جانا۔ فقیر (صوفی) کے قلب کو آرزو سے اور اس کے ہاتھ کو متاعِ دنیا سے اسی طرح خالی ہونا چاہیے جیسے اس کا دل ماسوی اللہ سے خالی ہے۔ الفقیر ھو الفاقد الاشیاء۔ شیخ ابو عبداللہ خفیف فرماتے ہیں: الفقر عدم الاملاک والخروج عن احکام الصفات۔ (املاک کا نہ ہونا اور احکام صفات سے نکل جانا فقر ہے) شیخ ابو العباس نہاوندی فرماتے ہیں: الفقر بدایۃ التصوف۔ فقر تصوف کی ابتدا اور اس کا آغاز ہے۔ شیخ ابراہیم بن احمد الخواص فرماتے ہیں۔ فقر شرفا کی چادر، مرسلین کا لباس، صالحین کی زینت، متقین کا تاج، مومنین کا زیور، عارفین کا مال غنیمت اور مریدین کی آرزو ہے۔

فنا: اپنی ذات سے اوصافِ مذمومہ کو دور کر دینا فنا اور اوصافِ پسندیدہ کا باقی رکھنا بقا ہے۔ فنا کا ایک انداز تو کثرتِ ریاضت سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا انداز یہ ہے کہ عالمِ ملک و ملکوت کا احساس ختم ہو جائے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں فرد عظمت و مشاہدہ حق میں مستغرق ہو جاتا ہے۔ مشائخ اسی قسم کی فنا کا تذکرہ کرتے ہیں اور صوفیا کرام اسی کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ اس کی اعلیٰ ترین کیفیت کہ فرد کو اپنے ہوش کا بھی ہوش نہ رہے تو یہ منزل یا انداز فنا۔ الفنا کا ہے۔ عدمِ شعور۔ بیخودی۔

فتح : مقامِ ولایت، اسماء الٰہی کے انوار کی تجلیات اور اس کی کیفیات کا ورود۔

فتوح : عبادت، حلاوت، حصولِ مرتبہ، مکاشفہ ان باطنی نعمتوں کے حصول کے بعد ظاہری نعمتوں کے حاصل ہونے کی وہ کیفیت کشادگی جو قبض و بسط کی کیفیت کے بعد ہو۔

فریاد : ذکرِ جہر۔

فریب : استدراج (اس کے معنی الف کے ذیل میں آچکے ہیں)۔

فغان : مستور حالات کا واشگاف ہونا۔

فراست : نورِ الٰہی کی روشنی میں لوگوں کے حالات یا واردات قلبی پر مطلع ہونا۔

فکر : تصورِ عقلی سے مقصودِ اصلی کی جانب سبقت۔

باب القاف

قبض : حالتِ حجاب میں قلب کی کیفیت، قبض ایسی کیفیت ہے جس کا ورود اکتسابی نہیں ہے اور اس کا ازالہ سعی و کوشش سے ممکن نہیں۔ البتہ عارفوں کے لیے قبض کی کیفیت ایسی ہی ہے جیسی مُرید کے لیے خوف کی کیفیت۔

قدیم : سابق الوجود، وہ جس کی ذات سب سے اوّل ہے۔

قرار : حقیقتِ حال سے تردّد کا زائل ہونا۔

قرب : بندہ پر طاری ہونے والی واردات کی ایک کیفیت جس میں بندہ قربِ الٰہی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس کیفیت کی منظرکشی قرآن حکیم کی اس آیت کریمہ سے ہوتی ہے۔ وَاِذَا سَئَلَکَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ۔

قصد : کسی امر کے متعلق دل میں گزرنے والے خطرہ کی ارتقائی منزل کہ جب کسی عزم

کو رُو بہ عمل لانا ہو۔

قُطب : مرکزِ نظرِ خداوندی، اس ولی کا لقب جس کے قبضہ میں کسی ملک کا انتظام عالمِ معنوی میں اللہ کی جانب سے سُپرد کیا گیا ہو۔

قطبیت کبریٰ : منازلِ قطبیت کا اعلیٰ ترین مرتبہ، منزلِ ولایت کی آخری حدود۔

قلب : قلب کے معنی لغت میں دل اور خرما اور درمیانی حصّہ کے ہیں۔ منازلِ قمر میں بھی ایک منزل کا نام قلب ہے لیکن اصطلاحِ صوفیا میں قلب ایک جوہرِ نورانی ہے جو مادّہ سے مجرّد اور رُوح و نفس انسانی کے مابین ایک درمیانی چیز ہے انسانیت کا دارومدار اسی قلب پر ہے حکما اسے نفسِ ناطقہ کہتے ہیں۔ رُوح اس کا باطن ہے اور نفس حیوانی اس کا ظاہر ہے اور اس کے لیے بمنزلۂ مرکب کے ہے۔

قوامع : سیرالی اللہ اور توجہ اِلی اللہ میں تائیدِ الٰہی اور آسمانی امداد جو بندہ سے مقتضیاتِ طبع اور نفسانیت کو دُور کرے۔

قَابَ قوسین : احدیت و واحدیت کا مقامِ اتّصال، مقامِ قرب، واقعۂ معراج، اصطلاحِ عرب میں قرب کی انتہائی منزل۔

قاف : حقیقتِ انسانی۔

قامت : عالمِ ارواح سے عالمِ اجسام تک کا فاصلہ، لائقِ پرستش۔

قِبلہ : انسانی توجہ کو اپنی جانب منعطف کرانے والی چیز یا وہ مطلوب و مقصود مجازی جس کی جانب قلب متوجہ تو ہو مگر اس عمل میں یہ خیال بھی دامن گیر ہو کہ وہ پرتوِ حقیقت ہے اور اس توجہ قلبی میں مقصود کمالِ حقیقت ہو مجاز کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔

قد : وجوب و امکان کی درمیانی جگہ۔

قَدمَین : دو متضاد چیزوں کا ایک جگہ جمع ہونا مثلاً وجود و عدم، حدوث و قدم۔

تشبیہ و تنزیہہ وغیرہ کا ایک ذات میں جمع ہونا۔

قدسیان : ملائکہ، صلحا، اولیاءاللہ، صاحبانِ روحانیت۔

قُرب و بُعد : سیر قطرہ بجانب دریا۔ رفع تعینات، خودی کے پردوں کا ہٹنا۔ اس کو کمالِ قرب کی منزل میں پہونچنے کے لیے اگر یہ کہیں تو برمحل ہوگا کہ صفاتِ الٰہی سے متصف ہونا۔ بشری صفات کی پابندیوں میں جکڑا ہونا، نفسانی لذتوں میں پڑ کر مبدأ حقیقی سے دوری اور حقیقت حال سے بے خبری۔ قرب و بعد کے سلسلہ میں یہ بات قابلِ لحاظ رہے کہ یہ کیفیت صفاتی و حالی ہے۔

قَلاش : تارکِ تعینات دنیاوی یا بالفاظِ دگر تجلّیات سے سیر نہ ہونے والا۔

قَلَم : تعینِ اوّل، عقلِ اوّل یا قلمِ اعلیٰ۔

قناعت : من پسند چیزوں کے نہ ملنے پر ملول نہ ہونا بتھوڑی چیز پر راضی ہو جانا۔

قوّت : جمالِ الٰہی سے عاشق کا غذا پانا

قیامت کبریٰ : لغوی اعتبار سے نہایت درجہ کارِ عجیب، جس دن ہر شے اپنی اصل صورت پر ظاہر ہوگی۔ حق تعالیٰ وحدتِ حقیقی سے جلوہ افروز ہوگا وہ قیامت کبریٰ ہے یا کُلُّ شَیءٍ یَرْجِعُ اِلیٰ اَصْلِہٖ کا جس دن مصداق ہوگا۔ تعینات ختم اور حجابات درہم برہم ہو جائیں گے۔ یا یوں کہیے کہ جس دن اسماء و صفات کی دولت و حکومت کا ظہور شہودات سے اُٹھ جائے گا وہ قیامت کبریٰ ہوگی۔

قرآن : ذاتِ محض احدیت، بلا امتیاز تمام صفات و اسرار کا مرکز و محور۔

بابُ الکاف

کتابِ مُبین : لوحِ محفوظ، نفسِ کلّی، مقدرات جو بصورتِ تحریر محفوظ ہیں۔

کرامت : بندۂ مومن کی جانب سے جو خارقِ عادت بات ظاہر ہو۔

کَشَف : لغوی اعتبار سے پردہ اُٹھانے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اصطلاحِ تصوّف میں امورِ غیبی اور معانیِ حقیقی پر سے حجابات کا اُٹھنا۔

کمال : صفات و آثارِ آدمیت سے منزّہ ہونا۔

کَنزِ مخفی : ذاتِ واحد کی ہویّت، غیب الغیب۔

کُنُود : اصطلاحِ شریعت میں فرائض کا ترک کرنا، طریقت میں فضائل کا ترک۔

کیمیا : موجود پر قناعت اور مقصود کی جانب ترکِ رغبت، یا نظرِ مرشدِ کامل اور عشق۔

کیمیائے سعادت : تہذیبِ نفس، اجتنابِ رذائل سے نفس کو محفوظ رکھنا۔ یا فضائل سے آراستہ کرنا۔

کیمیائے عوام : دنیائے فانی کے مقابلہ میں متاعِ اخروی کو ترجیح دینا۔

کیمیائے خواص : علائقِ دنیوی سے دل کو پاک کر کے مکوّنِ کائنات کا مسکن بنانا یا قلب کو خلوص و احسان کی دولت سے مالا مال کرنا۔

کعبہ : وصل کی جگہ۔

کفر : کثرت کا وحدت میں چھپا دینا۔ بحرِ احدیت میں تمام اشیاء کو گم کر دینا۔ ظلمتِ تفرقہ۔ گمراہی کے اندھیرے۔

کافر : حق کو تعینات و تکثرات میں پوشیدہ رکھنے والا یا حقیقت کا مجاز میں مشاہدہ کرنے والا۔

کافر بچہ : عالمِ وحدت میں یک رنگی حاصل کرنے والا، ماسوئی سے روگرداں ہو کر سوادِ ہستی میں مقام حاصل کرنے والا۔

کُل : تمام مظاہر کا مظہر، ذاتِ باری کا اسمِ صفت۔

کتاب : ایسا وجود مطلق جس کا عدم نہیں۔

کِنار : لغت میں بغل، آغوش، تصوّف میں دوامِ مراقبہ۔

کُنِشُت : تشبیہہ، استیلائے صورت۔

کُنہ : ماہیتِ الٰہی جو عقلِ انسانی اور ادراک سے ماورا ہو۔

بابُ الکاف (فارسی)

گُفتگو : محبت کو اُبھارنے والی باتیں۔

گُل : نتیجۂ عمل، لذتِ معرفت، عالم بہ ہیئت مجموعی۔

گُلزار : مقامِ کشفِ اسرار۔

گوش : لغوی اعتبار سے کان (عضوِ سماعت)، شمسی مہینہ کی چودھویں تاریخ کو بھی گوش کہتے ہیں لیکن صوفیائے کرام کے نزدیک اسم سمیع میں فانی ہونا اور اس کا مظہر بن جانا۔

گوہرِ سُخن : محسوسات و معقولات میں اشارات واضح۔

گوہرِ معانی : اسماء و صفاتِ الٰہیہ۔

بابُ اللّام

لُب : عقلِ منوّر، نورِ قدس سے مستنیر، اوہام وتخیل کی ظلمتوں سے محفوظ۔

لُطف : بقائے سرور و دوامِ مشاہدہ اور منزلِ سلوک میں تائیدِ الٰہی سے کیفیتِ سرور کی بقا، اَللّٰہُ لَطِیفٌ بِعِبَادِہٖ۔

لطیفہ : ایسا لطیف اور مشکل اشارہ جو سمجھ میں تو آجائے لیکن الفاظ میں اس کی ادائیگی ممکن نہ ہو۔

لَوامع : وہ کیفیت جو دورانِ مجاہدہ مبتدیوں پر طاری ہوتی ہے، فوائد اور اس کے نتائج کے ساتھ قلب پر نورانیت کا ظہور۔

لَوائح : نفی کی آرزو کے ساتھ مراد کا اثبات، یہ ایسا سر ہے جو منازلِ ترقی میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے میں سالک پر منکشف ہو۔ لوائح، لوامع اور طوالع یہ تین الفاظ تقریباً مترادف ہیں اور معنوی طور پر کوئی خاص فرق نہیں۔ یہ تینوں امور ایسے مبتدیانِ سلوک پر ظاہر ہوتے ہیں جو ترقی کی منازل پر گامزن ہوں۔ ان میں پہلی منزل لوائح دوسری لوامع اور آخری منزل طوالع ہے۔ لوائح برق خاطف کی طرح ظاہر ہوئی اور ختم۔ لوامع، لوائح سے زیادہ منور ہوتے ہیں لیکن لوائح کی طرح جلد ختم نہیں ہوجاتے بلکہ اُس کے اثرات رہ جاتے ہیں اور طوالع اپنی روشنی اور نور میں قوی تر اور زیادہ باقی رہنے والے ہوتے ہیں۔

لیلۃ القدر : وہ شب جس میں سالک خصوصی تجلّی سے بہرہ یاب ہوتا ہے۔

اور بارگاہ احدیت میں اسی تجلی کے بقدر اس کے مراتب بلند ہوتے ہیں۔
اور یہی وہ منزل ہے جہاں سے سالک عین الجمع کی جانب پیش قدمی کرتا ہے
اور یہ منزل عارفوں کی جلیل القدر ہستیوں کو ملتی ہے۔

لی مع اللہ : مرتبۂ اتحاد، یہ انسانِ کامل کے لیے مختص ہے۔

بابُ المیم

مُجَاھَدَہ: نفس کو عوارضِ نفسانی سے مجرد کرنے اور اخلاقِ ذمیمہ کو اوصافِ حمیدہ میں تبدیل کرنے کی عملی کوشش۔ نفس کا مقابلہ اور خواہشات کی مخالفت۔

مجذوب : وہ بندہ جس پر خالق و مالک کی نظر ہو جائے اور بغیر ریاضت و مجاہدہ کے مقامات و مدارجِ عالیہ تک رسائی حاصل کر لے، اللہ تعالیٰ کی یاد میں پہونچا ہوا، یادِ الٰہی میں مستغرق، مخدوم سُلطان سید اشرف جہانگیر سمنانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں چونکہ مجذوب تمام مقامات کو طے نہیں کرتا ہے اس لیے وہ مقتدا اور شیخ نہیں بن سکتا، صاحبِ کتاب تعریفات سید شریف جرجانی فرماتے ہیں مجذوب وہ ہے جس کو ربّ تبارک و تعالیٰ بندوں میں سے چُن لے اور وہ بغیر جدّوجہد کے تمام مراتب و مقاماتِ عالیہ تک رسائی حاصل کر لے۔

مُحادثہ : حق تعالیٰ کا عارفوں کی جانب عالم ملک و الشہادت سے خطاب جس طرح کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بواسطۂ درخت خطاب کیا گیا تھا۔

مُحاضرہ : مظاہرِ قدرت یا اس کی نشانیاں دیکھ کر حضورِ حق کی کیفیت کا قلب میں پیدا ہونا۔

محق : فنائے ذات، وجودِ اشیا کو فی الحقیقت وجودِ ذات جاننا۔

محو : رفع اوصاف و عاداتِ بشری۔

محوالجمع یامحوالحقیقی : وحدت میں کثرت کا باقی نہ رہنا۔

مراد : محبوب جس کو ربّانی کشش نے اپنی جانب کھینچا ہوا اور بغیر محنت و مشقت کے فائزالمرام ہُوا ہو۔

مُراقَبہ : بندہ کا اس بات پر یقین کہ رب کریم تمام احوال قلبی اور رازہائے درونی سے واقف ہے۔ اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں دل میں مقصود کے تصوّر کی حفاظت یا دل کی ماسویٰ سے نگہبانی۔ سید شریف جرجانی فرماتے ہیں، المراقبہ استدامۃ علم العبد باطلاع الرّب فی جمیع احوالہٖ۔ شیخ حارث محاسبی فرماتے ہیں، مراقبت علم دل است در قرب حق تعالیٰ مراقبہ کے حال اوّل کی تعریف شیخ حسن بن علی دامغانی اس طرح فرماتے ہیں: علیکم بحفظ السرائر فانہ مطلع علی الضمائر۔

مُرشِد : وہ ہستی جو صراطِ مستقیم کی جانب رہنمائی کرے، وہ ہستی جو دین کی پابندی اور رشد و ہدایت کی تعلیم دے۔

مُرید : دینی و روحانی شاگرد، اپنے ارادہ کو حق تعالےٰ کے ارادہ میں محو کرنے والا جس کے لیے اسماءِ الٰہی کے دروازے کھُل گئے ہوں اور ان کے ذریعہ اللہ سے رسائی حاصل کی ہو۔

مُسَامَرہ : اسرار و غیوب کے بارے میں عارفوں سے ذات باری کا خطاب، بعض صوفیا نے فرمایا کہ مناجات کو بھی بعض اوقات مسامرہ کہا جاتا ہے۔

معجزہ : وہ خلافِ عادت کام جو نبی سے ظاہر ہوا اور وہ کام دعوائے نبوّت

سے متعلق بھی ہو۔ معجزہ کی ایک اور تعریف یہ ہے کہ نبی اپنے صدق کا علانیہ دعویٰ کر کے محالاتِ عادیہ کے ظاہر کرنے کا ذمہ لیتا ہے اور منکروں کو بھی ایسا ہی کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ ربّ کریم اپنے مقدّس نبی کی دعوت کے مطابق امرِ محالِ عادی کو ظاہر فرما دیتا ہے جن سے منکرین عاجز رہتے ہیں۔ ماسبق سطور میں ہم نے لکھا ہے کہ معجزہ نبی سے ظاہر ہوا اور دعوائے نبوّت سے متعلق بھی ہو۔ یہاں یہ بات ذہن میں آسکتی ہے کہ معجزہ نبی کے اختیار میں ہوتا بھی ہے یا نہیں؟ اور اظہارِ معجزہ کے وقت نبی بے اختیار و بے بس ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معجزہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو نبی کا ذاتی فعل ہو جیسے حضرت ابو قتادہ کی آنکھ کو دوبارہ حلقۂ چشم میں رکھنا اور اس آنکھ کا دوسری آنکھ سے بہتر ہو جانا۔ یا حضرت سلمہ بن اکوع کی پنڈلی کی ٹوٹی ہوئی ہڈی پر دستِ اقدس پھیرنا اور اس کا جڑ جانا۔ یہ قسم اختیاری ہے۔ لیکن دوسری قسم یہ ہے کہ وہ خارقِ عادت فعل نبی کا نہ ہو لیکن کسی سبب سے نبی سے متعلق ہو جیسے سیدِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآنِ حکیم کا نزول یا پتھر کا حضرت موسیٰ علیہ السلام کے کپڑے لے کر بھاگ جانا۔ یہ دونوں انداز صفتِ نبوت سے متعلق تو ہیں لیکن ان نفوسِ قدسیہ کا ان میں اختیار نہ تھا۔

معجزہ کے سلسلہ میں ان سطور کے تحریر کرنے کے بعد بھی تشنگی باقی ہے اس بارے میں مزید صاحبانِ علم و بصیرت سے رجوع کیا جائے۔ تفصیلات کی گنجائش نہیں۔

مُشَاهَدَہ: توحید کے دلائل کی روشنی میں اشیاء کا دیکھنا، اسماء و صفات کی جہت سے بارگاہِ حق میں حاضری۔

حضرت ہجویری فرماتے ہیں: مشاہدہ، زبان کی عاجزی کے ساتھ قلوب کا حضور ہے۔

مُعرِفَت : خداشناسی، وہ عقلِ معاش[1] جو نورِ ایمانی کے بغیر ادراکِ خداوندی سے قاصر ہو۔ حضرات صوفیا اس معرفت کو جو اکتساب یا تدریس سے حاصل ہو، علم کہتے ہیں اور وہ علم یا معرفت جو اس طریقۂ کار کے علاوہ صرف صوفیا کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس کو معرفت یا عرفان کہا جاتا ہے صوفیا کا کہنا ہے کہ کشف کے ذریعہ معرفت خداوندی براہِ راست حاصل ہوتی ہے۔ یہ علم و معرفت، منطق و فلسفہ اور مناظرہ و ابحاث کے روایتی طریقوں کا مرہونِ منت نہیں بلکہ توفیقِ الٰہی اور مشیتِ خداوندی سے متعلق ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم سے انہیں عطا فرماتا ہے جن میں اخذ اور وصولِ حقیقت کی صلاحیت موجود ہے۔ معرفت ایسا نور ہے جو باصلاحیت قلبِ سالک پر فروزاں ہوتا ہے۔ اور اس نور کی تجلیات تعینات اور قویٰ کو مضمحل کر کے دوسرے (اور ما سوی اللہ) سے باز رکھتی ہیں۔ حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا مَنْ عَرَفَ اللّٰہ کَلَّ لِسَانُہٗ (جس نے اللہ کو پہچان لیا اس کی زبان گونگی ہو گئی۔ شیخ محمد بن واسع نے فرمایا ہے مَنْ عَرَفَ اللّٰہ قَلَّ کَلَامُہٗ وَدَامَ تَحَیُّرُہٗ (جس نے اللہ کو پہچان لیا اس کی گفتگو کم ہو گئی اور وہ ہمیشہ کے لیے عالمِ حیرت میں آ گیا)

مقام : اپنے مطلوب کے حقوق کی ادائیگی کے لیے سخت محنت اور حسنِ نیت کے ساتھ عارف کا اس منزل پر قیام۔ ہر مرید کے لیے ایک مقام ہوتا ہے۔ جو منزلِ سلوک کی ابتدا یا آغازِ طلب کا سبب بنتا ہے۔ گو کہ طالب ہر مقام سے بہرہ یاب ہوتا ہے اور ہر مقام سے گزرتا ہے لیکن ایک مقام اس کا مستقر بنتا ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے: وَمَا مِنَّا اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُوْمٌ۔ اس طرح حضرت

عقلِ معاش کی تعریف عین کے ذیل میں دیکھیے)

آدم علیہ السلام کا مقام "توبہ" حضرت نوح علیہ السلام کا "زہد" حضرت ابراہیم علیہ السلام کا "تسلیم"، حضرت موسیٰ علیہ السلام کا "انابت"، حضرت داؤد علیہ السلام کا "حزن"، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا "رجا"، حضرت یحییٰ علیہ السلام کا "خوف" اور سید الانبیا صلی اللہ علیہ وسلم کا مقام "ذکر" تھا۔ ان مقدس حضرات کی سیر ہر مقام پر تھی لیکن ہر ایک کا رجوع ان کے اصل مقام کی طرف تھا۔

مقام کی تعریف بانداز دگر یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ سالک کے قلب پر جو واردات مثلاً قبض و لبسط، حزن وطرب و انس، مستی و بیخودی یا دیگر کیفیات جو حق تعالےٰ کی جانب سے اچانک عارض و وارد ہوں اس کو حال کہتے ہیں لیکن یہ کیفیت سالک کی بے عملی و بے التفاتی سے زائل ہو جاتی ہے۔ مگر جب یہ کیفیات دائمی ہوں اور سالک کا ملکہ راسخہ بن جائیں تو یہ منزل مقام کی ہے۔ کیونکہ مقام میں وہ استقلال ہے جو حال میں نہیں۔ اسی لیے اصحابِ تمکین یہاں فائز ہوتے ہیں۔

مُکَاشَفَہ : ایسی حضوری ہے جو احاطۂ بیان میں نہیں آسکتی۔ بساط کے مطابق یوں کہیے کہ یہ ایسی معنوی حضوری ہے جس سے عالمِ ناسوت، ملکوت اور لاہوت نفس قلب رُوح سِر کے سامنے آشکار اور منکشف ہو جائیں۔ یا اللہ تعالےٰ کا اپنے بندوں کو دنیا میں پیش آنے والے واقعات سے قبل از وقت مطلع فرما دینا۔ مکاشفہ سے عارف پر جلالِ الٰہی کی ایسی کیفیات طاری ہوتی ہیں جس سے وہ عالمِ تحیر میں پڑ جاتا ہے۔

ملجا : لغت کے اعتبار سے جائے پناہ، اصطلاح میں حصولِ مقصد کے لیے قلبی اعتماد۔

مُلک : عالمِ شہادت، عالمِ محسوسات، عالمِ اجسام۔

مَلکُوت : عالمِ غیب جو ارواح، نفوس و ملائکہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

مَنجا : محلِ آفت سے قلب کا رہائی پانا۔ یا وہاں سے ہٹ جانا۔

مَوت : ہئیاتِ اجتماعی کا تفرقہ، خفا۔

مَوت اَبیَض : جوع، بھوک، پیاس اور نیند پر قابو حاصل کرنا چونکہ اس سے روشنی میں اضافہ ہوتا ہے اس لیے اس کو ابیض کہا گیا ہے۔

مَوت احمر: مخالفتِ نفس یا خواہشات پر غلبہ حاصل کرنا۔ چونکہ خواہشات کا خون بہایا جاتا ہے اور خون کا رنگ سرخ ہوتا ہے، اس لیے اس کو احمر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

موتِ اَخضَر : یعنی مستقبل کے لیے خواہشات کو خیرباد کہہ دینا۔ چونکہ سرسبزی یا ترقی کی ابتدا ہوتی ہے اس لیے اس کو اخضر سے تعبیر کیا گیا ہے۔

موت اسود: یعنی دارین سے قطع تعلق کرنا۔ چونکہ دونوں جہاں سے آنکھیں بند کر لی جاتی ہیں اور نظروں کے سامنے اندھیرا چھا جاتا ہے اس لیے اس کو اسود کہا گیا۔

موت اختیاری: خواہشاتِ نفسانی کا قلع قمع، جسمانی لذتوں سے اعراض، توبہ، مُوتُوْا قَبْلَ اَنْ تَمُوْتُوْا۔

موت اضطراری: رُوح کا جسم سے بے تعلق ہوجانا اور اس کو عمومی زبان میں موت کہا جاتا ہے۔

مِہر : یہ جاننے کے باوجود کہ ہماری پیوستگی اصل کے ساتھ ہے اس اصل کی جانب میلان کرنا یعنی ذاتِ باری سے بے غرض محبّت کرنا۔

مہربانی : صفتِ ربوبیّت۔

میخانہ : خانقاہِ شیخ، باطنِ عارفِ کامل، عالمِ لاہوت و جبروت۔ لغوی اعتبار سے شراب خانہ یا میکدہ۔

میدان: مقامِ شہود۔

میزان: عدالت، اصطلاحِ صوفیا میں عقل جو انوارِ قدس سے منوّر ہو، وہ ترازو جس میں قیامت کے دن اعمال وزن کیے جائیں گے۔

میزانِ خاص: طریقت، اس کی ایک خاص منزل ہے جو میزانِ خاص الخاص کہلاتی ہے۔ اس سے مُراد عدلِ الٰہی سے تحقق جو منصبِ انسانِ کامل ہے۔

مَیل: شعور و آگاہی کے ساتھ اپنے اصل کی طرف رجوع۔

میم احد: تعیّنِ اوّل، احد کا مظہرِ حقیقی، میم احمد دائرۂ موجودات کی جانب اشارہ ہے۔ تمام مراتبِ کونیہ حقیقتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلّم کے اجزاء (کسی عارف نے یہاں ایک نکتہ بیان کیا ہے کہ علم الاعداد میں میم کے عدد چالیس ہیں اور مراتبِ موجودات کی کل تعداد بھی چالیس ہے جو اشارہ ہے دائرۂ موجودات کی جانب کہ تمام موجودات کا محور ذاتِ باری ہے)

مقاماتِ عشر: ان مقامات کے حصول کے بغیر منزلِ ولایت تک رسائی ناممکن ہے۔ ان مقامات کی تفصیل یہ ہے:۔

توبہ۔ انابت، زہد، قناعت، ورع، صبر، شکر، توکّل، تسلیم، رضا۔

محدث: جو عدم سے وجود میں آیا ہو۔

بابُ النّون

ن: سے مُراد علمِ اجمال ہے۔ اس سے مراد داوات بھی ہے کیونکہ حروف جو علم کی صورتیں ہیں۔ بالاجمال اس میں موجود ہیں۔ نون سے مُراد وہ علم اجمالی ہے جو مرتبۂ احدیت میں ہوتا ہے۔

نُجَبَاء ۔ یہ برگزیدہ اور مقدس چالیس حضرات ہیں جو اہلِ دنیا کے کاموں کی انجام دہی
پر مامور ہیں۔ لغوی معنی مرد اصیل، برگزیدہ بزرگ۔

نَجْوی : خود پر طاری ہونے والی آفات کو اس انداز میں پوشیدہ رکھنا کہ غیر
کو اس کی اطلاع نہ ہونے پائے۔

نعت : نسبت کے اظہار کا نام ہے جیسے اوّل، دوم وغیرہ لیکن اصطلاحِ شریعت
و طریقت میں نعت نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی تعریف و توصیف جس کا اظہار
بذریعہ اشعار کیا جائے۔

نسبت ۔ وہ ملکہ راسخہ محمودہ جو سالک کو بذریعہ اکتساب حاصل ہوتی ہے۔

نَفْس : انسان کا وہ عنصر بد و فاسد جس سے مراد خور و خواب اور روح شہوانی
ہے اور یہی عنصر انسان کو حسّی لذات و شہوات کے اتباع پر برانگیختہ کرتا
ہے اس کی موافقت ہلاکت ہے اور مخالفت سببِ نجات ہے عارفوں
اور حضرات صوفیا کی تصانیف مخالفتِ نفس کی تعلیمات سے بھری ہوئی ہیں
حضرت ذوالنّون مصری رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں :۔
مفتاح عبادت فکر اور نفس و ہوا کی مخالفت کرنا ہے۔ گویا کہ
نفس کی مخالفت ترک آرزو میں مضمر ہے۔ یہ لطائف ستہ میں سے ایک
لطیفہ ہے جسم انسانی میں اس لطیفہ کا مقام ناف سے متصل ہے۔

نفسِ امّارہ : طبیعت انسانی کے لذات دنیا اور اعمال بد کی جانب میلان کو نفس
امّارہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ ۔

نفسِ لوّامہ : نورِ قلبی کی ہدایت کے بعد نیک کام کر کے ماضی کے اعمال پر
اظہارِ ندامت اور قلب کو ملامت کرنے والی کیفیت کے اظہار کو نفس لوامہ
کہا جاتا ہے۔ ارشاد ربّانی ہے : لَآ اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۔

نفس مُطمَئِنّہ : جو نورِ قلب سے اس طرح منوّر ہو کہ صفاتِ ذمیمہ اس سے رخصت ہو جائیں، اخلاقِ حمیدہ کا مالک بن جائے اور وہ جہتِ قلبی کی طرف متوجّہ ہو کر عبادات و طاعت پر مواظبت کرنے لگے تو اس کو بارگاہِ الٰہی سے بشارت ملتی ہے۔ یٰاَیَّتُھَا النَّفسُ المُطْمَئِنَّۃُ الخ

حضرت مخدوم اشرف جہانگیر سمنانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "لباس صفاتِ ذمیمہ کو اُتار کر اخلاقِ حمیدہ کی خلعت لطیف کو پہننے والے نفس کو نفسِ مطمئنہ کہتے ہیں۔

نفی : صفاتِ بشری کو مٹا کر سلطانِ حقیقت کا اثبات۔

نقباء نقیب کی جمع ہے۔ لغت میں نقیب اس کو کہتے ہیں جس کا نسب معلوم ہو۔ نقباء وہ اولیاء اللہ ہیں جو لوگوں کے ضمائر سے آگاہ ہیں۔ ان کی تعداد بعض حضرات نے تیس ۳۰ اور بعض نے تین سو ۳۰۰ بتائی ہے۔ ان سب کا نام علی ہے۔

نور : (۱) وہ وارداتِ ربّانی جن کا قلب پر ظہور ہو۔

(۲) اللہ تعالیٰ کے اسماء صفات میں سے ایک نام جو تقریباً اسم الظاہر کے مترادف ہے۔

نورالنّور یا نورالانوار : اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات۔

نہایۃ : وحدت کے رُخ سے کثرت کے حجابات کا اُٹھ جانا۔ اس کو سفرِ اوّل بھی کہتے ہیں۔

نیابت : ناقص چیز لے کر کامل عطا کرنا، محبوب کا محب کو بطریقِ موافقت قوت و ارادہ عطا کرنا اور وہ صفتِ الٰہی جو تمام موجودات کے لیے ضروری ہے۔

ناسوت : بشریت یا عالمِ بشریت، عالمِ اجسام جس سے مراد یہ عالمِ دُنیا اور جہان ہیں، کبھی مجازاً شریعت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

ناقوس : لغت میں سنکھ کو کہتے ہیں. جو ہندو بوقتِ عبادت پھونکتے ہیں لیکن صوفیا فرماتے ہیں کہ ناقوس سے مراد صوتِ سرمدی صلصلۃ الجرس، مقامِ تفرقہ یا وہ انتباہ جو توبہ و زہد وغیرہ کی جانب توجہ دلائے یا وہ جذبہ جو بندہ کو خوابِ غفلت سے بیدار کر کے حق تعالےٰ کی جانب متوجہ کرے۔

نالہ : عاشق کی مناجات۔

نامُرادی : سالک کی وہ منزل جہاں ارادہ وخواہش کا کوئی دخل نہ ہو۔

ناموس : حبِّ جاہ، خودنمائی، شہرت کی خواہش۔

نسیم : عنایت و یادآوری۔

نفحات : وہ فیوض جو قلبِ سالک پر مبدأ فیاض کی جانب سے وارد ہوں، اور سالک کی رُوح کو قدسی مسرّتوں سے مشرّف کریں۔

نفثِ رُوحی : لغت میں نفث کے معنی پھونکنے کے آتے ہیں لیکن اگر نفث کی اضافت رُوح سے کی جائے تو اس سے مُراد وہ خطرہ ہے جو بلا واسطہ ہو اور اس کا فیضان ابتدا سے حق تعالےٰ کی جانب سے عقلِ اوّل کے واسطہ سے ارواحِ قدسیہ پر ہو اس کے بعد رُوحِ حیوانی پر جو ہم میں موجود ہے گویا کہ یہ فیضان رُوح القدس کی وساطت سے ہوتا ہے۔

نُقل اسرار و معانی کا منکشف ہونا۔

نقطہ جوالہ : مرکزِ توحید۔

نوالہ : عطیہ حق برائے مقربین، خلعت خصوصی۔

نسیم ستی : اپنے استغراق سے آگاہی۔

نَے : بانسری، انسانِ کامل، درویش صاحبِ حال، وہ قلم جس سے باطن ظہور میں آتا ہے۔

بابُ الواء

وارد : بندے کے عمل کے بغیر جو کیفیت (از قسم معانی) دل میں وارد ہو اور بقول حضرت شیخ علی ہجویری (داتا گنج بخش) رحمتہ اللہ علیہ کسی معنی کا دل میں حلول کرنا۔ کبھی مطلق حال پر بھی اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔

واقعہ : عالم غیب و شہادت سے متعلق جو حال / کیفیت قلب سالک پر واقع ہو خواطر کے برعکس کہ طالب اس کو کسی طرح اپنی ذات سے دُور نہ کر سکے۔

وجد : معنًا یہ تقریبًا وارد و واقعہ کے مترادف ہے یعنی وجد یہ ہے کہ جو چیز بغیر جہد و تکلّف کے قلب پر وارد ہو۔ حضرت شیخ ہجویری رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وجد سے مُراد وہ برق ہے جو یکبارگی قلب پر چمکتی ہے اور جلد ہی بجھ جاتی ہے۔

وِجدان مقام شہود۔

وَرَع شبہات سے بایں طور اجتناب کہ محرمات کا صدور نہ ہو سکے۔ حضرت بشر حافی رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ورع یہ ہے کہ تم شبہات سے بالکل پاک و صاف بچ کر نکل آؤ اور ہر لمحہ اپنے نفس کا محاسبہ کرتے رہو۔

ورقہ : نفس کلیہ، لوح محفوظ اور کتاب مبین۔

وَسَائط : واسطہ کی جمع، صورتِ پیر و مُرشد، سالک کے منزلِ مُراد پر پہونچنے کے ذرائع۔

وَصل : ملاقات، محبوب کے بارگاہ کی حاضری۔

وفا: عنایتِ ازلی جو بغیر عمل کے بھی اپنی آغوش میں لے لے۔

وقت: وہ لحظہ اور وہ آن (زمانۂ حال) جو ماضی و مستقبل کے درمیان ہے۔
حالت موجودہ۔ وقت اس حالت کو کہتے ہیں جو انسان پر کسی وقت طاری ہو، یہ وقت تیزی سے آتا ہے اور برق رفتاری سے گزر جاتا ہے۔ حضرت شیخ علی ہجویری رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں، الوقت سیف قاطع، اس لیے کہ یہ مستقبل اور ماضی کی جڑوں کو کاٹ دیتا ہے اور شب و روز کا غم و اندوہ صاحب وقت کے دل سے محو کر دیتا ہے۔ ابن عربی فرماتے ہیں کہ وقت مراد ہے تمہارے حال سے جس کا تعلق نہ آئندہ سے ہے نہ گذشتہ سے۔

وجود: کتمانِ اوصاف بشریت کے ذریعہ بندہ کا اپنی ذات سے بے تعلق ہو جانا۔ اس کیفیت میں وجود حق کا تعلق بھی ہوتا ہے کیونکہ جب سلطان حقیقت کا ظہور ہوتا ہے تو بشریت باقی نہیں رہتی۔ بعض حضرات نے فرمایا اپنی ذاتی حیثیت سے اپنی ہی ذات کا وجدان وجود کہلاتا ہے۔ ہستی ذات بحت، ہستی مطلق واحدیت، ذات کا وہ مرتبہ جہاں صفات سلب ہوں۔ باری تعالیٰ۔ وجود کی چھ قسمیں ہیں۔

(۱) **واجب الوجود**، لازم الوجود یعنی جس کا وجود اس کی ذات کا مقتضا ہو۔

(۲) **ممکن الوجود**، جسم مثالی یعنی وہ جو اپنی موجودیت کے لیے دوسرے کا محتاج ہو۔

(۳) **ممتنع الوجود**؛ روحِ اضافی۔

(۴) **عارف الوجود**، اعیان ثابتہ۔

(۵) **شاهد الوجود**، مرتبۂ وحدیت

(۶) **واحد الوجود**، مرتبۂ احدیت

وجودِ اکبر: وہ واصل جو نقطۂ انتہا تک اس طرح پہونچا ہو کہ اس میں جمال وجلال کے امتزاج کی صفت اعتدال کے ساتھ باقی رہی ہو۔ اس صفت کے حامل افراد منصب ہدایت کے لیے نہایت مناسب ہوتے ہیں لیکن ایسے افراد کم پائے جاتے ہیں۔ ایسے ہی افراد ظاہر و باطن میں سید کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے نقشِ قدم پر ہوتے ہیں کیونکہ سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے جمال وجلال کے اعتدال کا پرتو ان پر ہوتا ہے۔

وجودِ کبیر: جن منتہیوں میں جمال وجلال کا اعتدال اس منزل پر نہیں ہوتا جیسا کہ وجودِ اکبر کا اقتضا ہے تو اس کو وجودِ کبیر سے تعبیر کرتے ہیں۔

ولایت: یہ ایک منصب ہے جس پر حاملانِ اسرارِ توحید (انبیا علیہم السلام کے علاوہ) فائز ہوتے ہیں اس کی تعریف جو صوفیائے کرام نے فرمائی ہے وہ علوم اسرار میں ہے اور ہر کس و ناکس ان امور تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا۔ علامہ جامی نے شواہد النبوّت اور نفحات الانس کے مقدمہ میں بہت کچھ لکھا ہے۔ ہم نے ان مقدمات کو ماضی میں بھی مطالعہ کیا تھا اور اس دوران بھی دیکھا لیکن اس نتیجہ پر پہونچے کہ ہم اللہ تعالےٰ سے دعا کریں کہ وہ ہمیں اپنے مقرب بندوں کے طفیل دسترخوان ولایت سے چند ذرّے عطا فرما دے تو ہم ولایت کی تعریف سمجھ سکیں۔ ولی شریعت و طریقت کا ایسا مجمع البحرین ہے جو اتباع سرورِ کونین صلی اللہ علیہ وسلم میں ظاہری و باطنی طور پر اس قدر سرشار ہو جس کے اعمال و اقوال کو دیکھ کر قلب منوّر اور ظاہر آراستہ و پیراستہ ہو جائے۔

ولی کی تعریف و توصیف کے سلسلہ میں تفصیلات سے گریز کرتے ہوئے اگر یہ کہا جائے کہ ولی وہ ہے جسے دیکھ کر خدا یاد آجائے تو غلط نہ ہوگا۔ ولایت کی دو قسمیں ہیں عامّہ اور خاصّہ۔ ولایت عامّہ تمام مومنین کے لیے ہے

اور ولایت خاصہ صرف اربابِ سلوک کے لیے ہے اور یہ واصلین کا حصّہ ہے اس سے مُراد فَنَاءُ الْعَبْدِ فِی الْحَقِّ وَبَقَائِهٖ بِهٖ۔

وَهْم: پندار، وہ قوت جو ہر خوبی کو ہلاک و برباد کر دے۔

وَلدِیَّت (واو کے فتحہ کے ساتھ) توحید کے اسرار کا وہ فیضان جو سیدِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو مقام لِیْ مَعَ اللّٰہِ میں براہ راست حق تعالیٰ سے حاصل ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے اس لفظ میں واؤ کی حرکت پر معنی آفرینی کی ہے جن کی تفصیلات کی یہاں گنجائش نہیں۔

بابُ الهاء

ها: اعتبارِ ذات بلحاظ حضور وجود۔

ھاھوت: وہ مقام جس کی جانب کُنْتُ کَنْزًا مَخْفِیًّا سے اشارہ ہے۔

هُباء: عقلِ اوّل کے بعد چوتھا مرتبہ۔

هِجر: کیفیتِ فراق بعدِ وصال۔

هشیاری: غلبۂ عشق سے افاقۂ سکون کی جانب آنا۔

هفت منازل: وادیٔ طلب، وادیٔ عشق، وادیٔ معرفت، وادیٔ استغنا، وادیٔ توحید، وادیٔ حیرت، وادیٔ فقر و فنا۔ یہ وہ سات وادیاں ہیں جو راہِ سلوک میں سالک کو پیش آتی ہیں۔ حضرت خواجہ فریدالدین عطار رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا تذکرہ اپنی کتاب منطق الطیر میں کیا ہے۔

هوا: نفس کا سفلی جذبات کی جانب میلان۔

هُوِیَّت: ذاتِ باری کی جانب اشارہ۔

هَیُولیٰ : ہر وہ باطن ہیولیٰ کہلاتا ہے جو صورتِ ظاہر رکھتا ہے۔

ہَیبت : مشاہدۂ جلال۔ کیفیتِ ہیبت صرف عارفوں کا حصّہ ہے۔

ہَاجس : خاطرِ اوّل، پہلا وارد قلبی، مرتبۂ اوّل۔

ہُجُوم : جو کیفیت بغیر کوشش، اختیار اور ارادہ کے پوری قوّت کے ساتھ قلب پر وارد ہو۔

ھدایت : اسرارِ الٰہی میں سے وجودی اور الہامی سرّ ہے جو بندوں پر منکشف ہوتا ہے یا یہ جذبۂ الٰہی کا وہ نور ہے جس کی روشنی میں (تائیدِ الٰہی سے) عارف اس راستہ (ہدایت) پر چل کر اعلیٰ منازل کی جانب گامزن ہوتا ہے۔

بابُ الیاء

یار : تجلّی صفات، نصرتِ الٰہی کا ایک انداز۔

یقین : وہ علم جس میں کسی قسم کا تردّد نہ ہو۔ صوفیاء نے یقین سے اس کیفیت کو مُراد لیا ہے جو حجّت و برہان کے بغیر ایمان کی قوّت سے اعیان کا مشاہدہ کرائے۔

یاقوت حمراء : نفسِ کلیہ۔

یَومُ الجمع : روزِ قیامت۔

رَبِّ یَسِّرْ وَلَا تُعَسِّرْ وَتَمِّمْ بِالْخَیرِ

تَمَّتْ

Vol. 26 No. 3,4 R. N. 17614/69 July, Oct., 19

ISLAM AUR ASRI-I-JADEED

Zakir Husain Institute of Islamic Studies
Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025